سلسلة: البحث عن الإله

The unknown God

"Agnostic Essays"

أنتوني كيني

الإله المجهول

"عن اللاأدرية"

ANTHONY KENNY

ترجمة وتقديم: منال محمد خليف



الإله المجهول
"عن اللاأدرية"
The unknown God
"Agnostic Essays"

Anthony Kenny

تأليف: أنتوني كيني
ترجمة: د. منال محمد خليف

الطبعة الأولى: 2023
ISBN: 978-9922-9985-8-9
تصميم الغلاف: إلهام ذبيحي

للنشر والتوزيع /العراق - بغداد

 بغداد: 009647811898461

Email: Abkallu91@gmail.com

أنتوني كيني

الإله المجهول

"عن اللاأدرية"

ترجمة

د. منال محمد خليف

أبكالو 2023



the unknown god

ANTHONY KENNY

المحتوى

مقدمة المترجم

يتناولُ الكتابُ مسألةَ المعرفة البشرية للماهية الإلهية كما تصورها اللاأدرية عند الفيلسوف **أنتوني كيني** Anthony Kenny،(*) الذي صنّفَ فلسفته على أنّها لاأدرية في تصريحه أنَّ موقفنا الافتراضي الحقيقي ليس الإيمان بالله ولا الإلحاد بل اللاأدرية، وينبغي إعادة النظر في جميع الحجج المقدمة في إثبات وجود الله، والتساؤل حول إمكانية قدرة العقل البشري على الخوضِ في الأمور العقائدية واللاهوتية المختلفة، ويوضحُ للقارئ أنَّ السير في درب البحث عن ماهية الذات الإلهية، يعني أنّه قد بدأ طريقاً مليئاً بالأشواك والمخاطر المختلفة، وهي مخاطرٌ لا ترتبطُ بصعوبةِ البحث بقدر ما ترتبط بماهيةٍ مختلفةٍ عمّا يمتلكه الباحث من مقدراتٍ محدودة، فأيُّ عقل محدود يمكنه أن يصل إلى حقيقةٍ بشأنه؟ وأيُّ حدسٍ يزعم البعض أنّه الوسيلة الوحيدة لبلوغِ معرفته؟ وبالطبع، ما من إجابة يمكن تقديمها، وما من وحي ينيرُ لنا حقيقةَ ما نبحثُ عنه، وربما يرى آخرون أنَّ المعجزات كفيلةٌ بذلك، وهذا أمرٌ لاشكّ فيه ولكن على نحوٍ جزئي؛ أي أنَّ المخلوقات الفانية عاجزةٌ عن وصفِ **الماهية** Essence(**) الإلهية ومعرفتها

* **أنتوني كيني**: (١٩٣١-   ) فيلسوف إنكليزي، ظهرتْ اهتماماته الفلسفية بشكل أساسي بالمنطق الحديث وفلسفة الدين. (المترجم)، للمزيد حول حياة كيني راجع: كيني، أنتوني، **إله الفلاسفة**، تر: منال محمد خليف، دار أبكالو للتوزيع والنشر، بغداد، ٢٠٢١. ص٢٤٥ (الملحق).

** الماهية هي العنصر الأساسي أو الأولي في وجود الشيء وهو طبيعة الشيء، والذي لا يمكن من دونه أن يكون ما هو، ولا يمكن أن يفقد الشيء ماهيته من دون أن يكفّ عن أن يكون موجوداً، والطبيعة الأساسية للنوع الطبيعي، مثل الماء أو الذهب، هي تلك الخاصية التي لا ==

والإحاطها بها ضمن أدواتها التي لنْ تصورها إلا على شاكلتها، وبحسب مقاصدها، وستظِلُّ الطريق في سعيها وراء أطيافٍ وهمية لنْ توصلها إلى مبتغاها في تقديمِ وصفٍ للماهية الإلهية أو العلّة الأولى للوجود، والتي تُعتبر من الإشكاليات القديمة في تاريخ الفلسفة، ويمكن العودة في التساؤل حول ماهية الذات الإلهية والعلة الأولى إلى مرحلةٍ قديمة جداً في الفكر الفلسفي اليوناني، ولعلّها اتضحتْ في القرون الوسطى عند المتكلمين والفلاسفة العرب في الفكر الإسلامي، وكذلك عند اللاهوتيين والفلاسفة العقلانيين الغربيين، ولكن الجدل الدائر حولها لم يتعاظم إلا مع بداية القرن الحادي عشر وظهور تيارين في النظر إلى العقيدة الدينية، أحدهما التيار اللاهوتي المسيحي الذي اتخذَ موقف الدفاع عن العقيدة المسيحية، والآخر التيار الجدلي الذي أرادَ إخضاع العقيدة الدينية للعقل، وأنكرَ الكثير من المسائل العقائدية الأساسية كمسألةِ اليوم الآخر والحرية والإرادة الإلهية.

ومقابل هذه التيارات برزَ الموقف اللاأدري من المسائل العقائدية، وهو الموقفُ الذي يتيحُ للعقل إمكانية البحث في الأمورِ كافة من دونِ الإدعاء بإمكانية حيازته لبرهانٍ على ذلك، وتعليقُ الحكم في المسائل التي تفوقُ قدراتنا العقلية، ولاسيما تلك المتعلقة بإثبات الذات الإلهية أو نفيها، وعلى الرغم من أنَّ اللاأدرية تمثلُ موقفاً شكياً قديماً ظهرَ عند العديد من المسيحيين الأوائل، غير أنَّ أول من استخدمَ هذا المصطلح هو **توماس هكسلي** T.Huxley(*) عام ١٨٦٩، في خطابهِ أمام الجمعية الميتافيزيقية لشرحِ فلسفته، وعرَّفها على أنَّها ليستْ عقيدة

يمكن من دونها أن نقدم مثالاً عن النوع. وللمزيد أنظر: (**The Oxford Dictionary of Philosophy**, Blackburn, Simon (Ed), Oxford University Press. Oxford New (York, 1994.p.125.

* **توماس هنري هكسلي**: (١٨٢٥ – ١٨٩٥)، عالم أحياء إنجليزي وأنثروبولوجي متخصص في علم التشريح المقارن، وعُرف بدفاعه عن نظرية التطور لتشارلز داروين ويُعتبر أول من صاغ مصطلح «اللاأدرية» لتأطير طبيعة الادعاءات من حيث ما هو معروف وما هو غير معروف. وللمزيد راجع: [Facts / Britannica & Thomas Henry Huxley / Biography]

مسيحية، بل منهج بحثٍ شكوكي معتمداً على الأدلة، ويكمنُ جوهره في التطبيق الصارم لمبدأ واحد، وهناك منظوران فيما يختص بمسائل الفكر، أولهما الإيجابي؛ الذي يشيرُ إلى مبدأ: "اتبعْ عقلك لأبعد مدى بغض النظر عن أيّ اعتبار آخر"، ثانيهما السلبي؛ الذي يؤولّ إلى أنّه لاتسلّم بصحة ثبوتها من عدمه، ويمكن توضيح موقف هاذين النوعين من اللاأدرية عند **كيني** في كتابه الراهن؛ الذي يناقش الرؤية اللاأدرية للماهية الإلهية، وكيفية قراءة الخطاب الديني بلغةٍ شعرية، ومعرفة إلى أيّ مدى يمكن للغة أن تسعفنا في تطبيق المحمولات المختلفة على الربوبية؟ وكيف تناولَ علم اللاهوت الطبيعي هذه المسائل؟

وقد نجمّ بحثُ **كيني** في هذه المسائل عن دراستهِ لعلم اللاهوت الطبيعي(*) كما قدمه اللاهوتي **أوستن فرير** Austin Farrer(**) ومحاولة مقابلته له مع فلسفة اللغة كما قدمها **لودفيغ فيتغنشتاين** L.Wittgenstein،(***) الذي اعتبر نفسه

---

* يختلف علم اللاهوت الطبيعى الذي قدمه مسيحيون حاولوا إيجاد أدلة منطقية لإيمانهم عن علم اللاهوت الفلسفى الذي قدمه فلاسفة غير مسحيين، ويُقصد بكلمة "طبيعى" في عبارة "علم اللاهوت الطبيعى" الإشارة إلى التناقض بين الطبيعة والوحى؛ فعلم اللاهوت الطبيعى ليس طبيعياً بمعنى أنَّه نشاطاً بسيطاً وساذجاً، بل إنَّ تصور الدين الطبيعى ناجمٌ عن حالة متطورة إلى حدٍ ما من التوحيد الغربي في عصرٍ ميز فيه اللاهوتيون بين العناصر التى اعتقدوا أنَّه أمكن تكوينها بفضل العقل المجرد وتلك الأجزاء التى اعتقدوا أنَّها ترجع إلى وحى الله الخارق للطبيعة في الكتاب المقدس وفيما جاء به موسى وعيسى، وفي تاريخ الإيمان اليهودي والكنيسة المسيحية. راجع: كيني، أنتوني، **إله الفلاسفة**، تر: منال محمد خليف.ص٢٤-٢٥.

** **أوستن فرير**: (١٩٠٤-١٩٦٨)، فيلسوف إنجليزي لاهوتي، وعالم توراتي، شغل منصب مدير كلية كيبل، أوكسفورد من عام ١٩٦٠ إلى عام ١٩٦٨، وأدّى نشاطه في الفلسفة واللاهوت والروحانية إلى أن اعتبره الكثيرون واحداً من أعظم شخصيات الأنجليكانية في القرن العشرين. وللمزيد راجع: [Resurrection and Grace: The Sermons of Austin Farrer - Articles (preaching.com) & Sermons]

*** – **لودفيغ فيتغنشتاين**: (١٨٨٩– ١٩٥١) فيلسوفٌ ومنطقى نمساوي، رائد الفلسفة التحليلية الحديثة، من مؤلفاته "الرسالة المنطقية –الفلسفية"، انطلق من ذرية رسل المنطقية ليؤكد أن للمنطق طابعاً حشوياً صرفاً: فهو تحصيل حاصل، ولا يدلّ على شيء، والأحكام
==

الوصي الشرعي على مؤلفاته، وظهرَ تأثّره به في كلّ كتاباته تقريباً، رغم انتقاده له في العديد من المسائل، لاسيما أنَّ **فيتغنشتاين** يُعتبر عند العديد من الفلاسفة المعاصرين الأب الروحي للوضعيةِ المنطقية Logical Positivism،(*) التي أسهم بعض أنصارها بجانبٍ من جوانب الإلحاد في القرن العشرين، من حيث محاكمتهم المنطقية للأمور الدينية ضمن ما عُرف بـ "مبدأ التحقق Principle of Verification"؛(**) الذي ميزوا بموجبه بين عبارات لها معنى، ويمكننا التحقق من صدقها عن طريق الواقع، وبين عباراتٍ خالية من المعنى أو التي لا يمكن البرهنة عليها وإثباتها تجريبياً، وبذلك أدخلوا جميع المفاهيم الدينية ضمن العبارات الخالية من المعنى إلى جانب الميتافيزيقا. وفي هذا السياق يناقش **كيني** مواقف اللاأدرية المختلفة ضمن مجموعةٍ من المقالات التي يغلب عليها الطابع الشعري، وقد يظنّ القارئ في بعض الأحيان أنَّ هناك انفصال بينها، ولكن القراءة المتأنية تُظهر العكس تماماً، حيث تكشفُ المقالات عن أنواعٍ مختلفةٍ من اللاأدرية، وتكون فلسفة **فيتغنشتاين** المحور الرئيسي الذي تتمخض عنه هذه المقالات وتعود إليه، وذلك ما يتضحُ لنا على نحوٍ صريح في المقالين الأخيرين.

المنطقية فارغة، ولا يمكن أن تعطى أيّ إيضاح عن الواقع، ولا يمكنْ أنْ تكون الفلسفة مذهباً، فهي مجرد فاعلية. وللمزيد راجع: The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn (Ed), Will to Believe,p.400.

* **الوضعية المنطقية**: موقف تجاه الفلسفة ارتبط بدائرة فيينا، تركزت اهتماماتها حول وحدة العلم والترسيم الصحيح للمنهج العلمي، وإيجاد حلّ نهائي لنزعات الميتافيزيقيين، واهتمتْ بالتحليل المنطقي للغة العلم، لذلك أطلق عليها منطقية، واختارت مصطلح (وضعي positive) للإشارة إلى المعطى أو المعروض، الذي يمكن ملاحظته مباشرة. واكتسبت شهرةً في العالم الناطق باللغة الإنكليزية عندما هاجرَ العديد من أعضائها إلى الولايات المتحدة. للمزيد راجع: The Oxford Dictionary of Philosophy, Blackburn, Simon (Ed), *Logical Positivism*, p. 223.

** **مبدأ التحقق**: مصطلح ظهر عند الوضعيين المنطقيين، وهو معيارٌ يحدد إذا ما كانت الجملة ذات معنى أم لا، فتكون ذات معنى إذا كانتْ القضية التي تعبّر عنها هذه الجملة تحليلية أو محققة تجريبياً. وللمزيد راجع: **المعجم الفلسفي**، مراد وهبة، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص١٧٠.

ويميزُ **كيني** في المقال الأول "الربوبية فائقة الوصف" بين الملحد الإيجابي والملحد السلبي أو اللاأدري ويوضحُ الصعوبة التي واجهها الملحدون بشأنِ تحديد الأمور التي تدخل فيها مشيئة الله وكذلك قولُ أيّ شيءٍ يتعلق بطبيعته، وما تعرضَ له الوضعيون المناطقة من نقدٍ يتعلق بقولهم بخلو اللغة الدينية من المعنى لكونها غير قابلة للتحقق، متناسين كما رأى **كيني** أنَّه من المستحيل الحديث عن وصف الله، وأنَّه ليس أمر تستحوذ عليه لغة البشر، ولا يمكن لأيّ دليلٍ أنطلوجي أو كوني أنْ يحيط معرفةً به، فجميع الحجج مبنية على نظرياتٍ عفى عليها الزمن ولم تقدم أيّ جديد، ويستعينُ **كيني** في توضيح ذلك باللجوء إلى ما قدمه الشعراء الفيكتوريين من أشعارٍ للتعبير عن الربوبيةِ الفائقة الوصف، ومع أنَّنا نمتلك القدرة على مخاطبةِ الله والتضرع له عبر الصلوات والعبادات غير أنَّنا لا نمتلك القدرة على وصفه أو تسميته بغير ما سمى به نفسه، ولكن **كيني** يتحفّظ على هذه الأخيرة كما نلمسُ ذلك عند استشهاده بأمثلةٍ عن الأنبياء من باب أنَّ اللغة الدينية مجازية وليست حرفية.

ويكملُ **كيني** في المقال الثاني "أنسيلم في إمكانية تصور الإله" ما انتهى به المقال الأول حول إمكانية التدليل على وجود الله ومن ثم وصفه، عبر المقارنة بين الحجة الكونية وما قدّمه القديس **أنسيلم** Anselm(*) عن حجة التصميم وتعذّر إمكانية تحديد الماهية الإلهية ووصفها، وهنا يمكن القول: إنَّ استعانة **كيني** بحجة التصميم عند **أنسيلم** كانتْ بهدف إدخال موقف الوسطية بين المواقف المتعارضة،

---

* **أنسيلم من كانتربري**: (١٠٣٣-١١٠٩) لاهوتي وفيلسوف، ومن أوائل المدرسيين، اعتقد أنَّ الإيمان يجب أن يسبق المعرفة، فيجب أن تؤمن لتعرف، ومع ذلك يمكن للإيمان أن يُبنى على المعرفة، وقد دافع بقوة عن حقوق الكنيسة وحقوق العقل، وكتب العديد من المحاورات المتعلقة بمشكلات خاصة بالمنطق واللاهوت: "عن الحقيقة" و"عن حرية الإختيار". وللمزيد راجع: The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn (Ed), anima mundi.. p.18.

حيث يتوسط موقفه برأيي بين اللاهوتين المتعصبين والعقلانيين المنحازين لدور العقل، ولاسيما الجدليين الذين بدأوا من العقل ثم الإيمان ولم يأخذوا بالاعتبار أنَّ العقل عاجزٌ عن معرفة الأمور الدينية الماورائية لوحده، ولم يقبل أيضاً بموقف اللاهوتين الذين حيّدوا دورَ العقل تماماً في فهم الأمور الدينية، صحيح أنَّ العقل عاجزٌ ولكن هذا لا ينفي دوره كأداةٍ للإدراك والوعي، ونجد تأثر **أنسيلم** فيما يتعلق بالعقل بما قدمه **أرسطو** عن المحرك الأول، والقول: إنَّ جميع المعلولات لابدّ لها من علّة أولى، وكذلك المحركات لابدّ لها من محركٍ أول يحركُ ولا يتحرك، وهو الله المعشوقُ الأول في المفهوم الإسلامي وواجدُ الكل وخالقه.

وفحوى حجة **أنسيلم**(*) أنَّ أكمل الأشياء القابل للفرض موجودٌ في الواقع، وإذا لم يكن موجوداً واقعاً فهذا يعني أنَّه غير قابل للفرض، وهذا تناقضٌ وخلاف أنَّه قابل للفرض، والله برأيه ليس شيئاً لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه فحسب، بل إنَّه بحدّ ذاته أعظم مما أمكن التفكير به؛ أيّ فائق للوصف ويعلو على الذهن البشري. ويقارنُ **كيني** بين حجة التصميم والشرح الدارويني للتطور والانتخاب الطبيعي وما قدمه من رؤى تتعلق بأصلِ الحياة وما نجمّ عنها من

* قدم أنسيلم أربع أدلةٍ على وجود الله ومنها حجة التصميم؛ التي تبين أنَّ لدى كلّ إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يُتصور موجوداً أعظم منه، وهذه حقيقة إيمانية يقدمها الإيمان إلينا ويجعلنا نؤمن بها، ويترتب على ذلك أنْ نثبت أنَّ هذه الفكرة للموجودة في العقل موجودة أيضاً في الواقع، فإذ قال الأحمق في قلبه: لا يوجد إله! سنوضح له أنَّه يناقض نفسه في قوله هذا؛ لأنَّ الله هو للوجود الذي لا يتصور أعظم منه، والأحمق يعرف ذلك، ومن ثم ففي عقله على الأقل موجود بحيث لا يتصور أعظم منه، لكن ما لا يتصور أعظم منه لا يمكن أن يوجد في العقل فقط؛ لأنَّ باستطاعتنا أن نتصور موجوداً مثله متحققاً في الواقع أيضاً، ومن ثم سيكون الأخير أعظم من الأول وأكثر كمالاً منه، وتكون النتيجة أنَّ ما لا يتصور أعظم منه يمكن تصور أعظم منه!! وهذا تناقضٌ فاضح! وعلى هذا يوجد في العقل وفي الواقع موجود بحيث لا يتصور أعظم منه، وسبب إنكار الأحمق لوجود الله ووقوعه في التناقض والخلف هو أنَّه يلفظ في قلبه اسم الله من دون تعقل معنى ما أو تعقل معنى آخر. للمزيد راجع: كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢. ٨٠-٨١.

إشكالياتٍ ترتبطُ بالصراعِ بين الحتمية واللاحتمية والصدفة والضرورة، وينتقد **كيني** جميع هذه الآراء ويرى أنَّها عجزتْ عن تقديم رؤية واضحة عن أصل الأنواع، ولا تقود سوى إلى شرحٍ دائري لا معنى له، وهذا كان حال حجة **أنسيلم** أيضاً؛ الذي كان ردّهُ على معارضيه عبارة عن مصادرة على المطلوب، ولم يأتِ بجديد.

لذلك يحاولُ **كيني** البحث عن الحل لهذه الإشكالية ضمن المقال الثالث الذي يحمل عنوان "الاستعارة والقياس واللاأدرية"، عبر مقارنته بين هذه المفردات الثلاث، ومعرفة ما إذا كانت تقود بالفعل إلى معرفة الماهية الإلهية أم لا، وكلنا يعلم أنَّها لم تكن سوى أدوات عبثية لا ينجم عنها سوى المبالغة في الجدل وإطالته، وقد كانت مقارنة **كيني** لهذه المفردات وتعريفه لها أشبه بما قدمته الفلسفة العربية من تعريفات تتعلق بها، حيث تختلف الاستعارة عن القياس، في كون أنَّ القياس يُستخدم في توضيح التشابه بين شيئين، ويعني لغةً التمثيل، وهو إلحاقُ فرعٍ بأصلٍ لوجود العلّة، وهنا لا يمكن القول: إنَّ الله كونه العلّة لمخلوقات ينبغي قياسها به، فالله منزهٌ عن ذلك؛ لأنَّه أخبرنا في كتابه العظيم عن ذلك، ونجدُ عند **كيني** إشارةً إلى ذلك أيضاً في تمييزه بين مفهوم السببية أو العلية بالمعنى الذي يمكن أن نقابل فيه بين العلّة والمعلول في الواقع وبين العلية بالمفهوم الإلهي، وحتى إنْ قلنا: إنَّ الله هو علّة العالم أي موجدهُ وخالقهُ، فهذا لا يقودنا إلى فهم معنى العلّية الإلهية وإمكانية تصورها.

ويختلفُ هذا النوع من القياس عمّا نجده عند المناطقة، والذي يستدلون بموجبه من الكلي إلى الجزئي عبر وضعهما ضمن قياسٍ واحد، ولا يمكن استعمالُ هذا القياسِ على الله أيضاً؛ لأنَّه لا يَنْدَرِجُ مع غيرِه تحتَ قاعدةٍ أو تحتَ عمومٍ، ولا مساواةَ بينَ اللهِ وخلقِه، وقد أكدَّ المدرّسيون كما يشيرُ **كيني** أنَّ الله ليس في أيّ جنس وليس نوعاً لشيءٍ معين، وليس شيئاً من نوعٍ معين؛ لذلك لا يوجد محمولٌ عام ولا محمولاً نوعياً يصدقُ على الله، وهناكَ نوعٌ من القياس يُسمى قياس الأولى، فإذا أثبَتْنَا أيَّ كمالٍ للمخلوقِ وأَمكَنَ أنْ يتَّصِفَ به الخالقُ، فالخالقُ أَوْلَى به من المخلوقِ، ونجدُ هذا النوع من القياس عند حديث **كيني** عن مشكلة الشر،

فإذا كان المخلوق يوصفُ بالشرِ والخير، فإنَّ الله يفوق الخير والشر، وليس مثله شيء.

وتختلفُ الاستعارة عن القياس أيضاً من حيث مقارنتها بين شيئين مختلفين، وهي تمثلُ برأي **كيني** انتقالاً من لعبةٍ لغوية إلى أخرى، وليستْ عبارة عن إتقانِ لعبةٍ لغوية، ولا تقدمُ دوراً جديداً للغة أو تدخلُ معنىً جديداً في القاموس. ولتوضيح معنى الاستعارة يستخدمُ **كيني** مفردات **فيتغنشتاين** المتعلقة بألعابِ اللغة وينتهي إلى أنَّ الألعاب اللغوية لا تنطبقُ على اللغة الدينية. وينتقدُ ما قدّمه اللاهوتيون في دفاعهم عن الخطاب الديني الذي يمثل برأيهم خطاباً قياسياً وليس مجازياً، وهم ليسوا على صوابٍ برأيه في شرحِ تطبيق القياس غير المجازي على الله، وليس لدينا خبرة عن الله، ولا يمكننا وصفه. وينتهي **كيني** إلى موقفه اللاأدري من هذه الآراء بالإشارة إلى أنَّ حديثنا عن الله على نحوٍ ما مجازي يتضمن القول: إنَّ لفظة "الله" لها محتوى مجازي غير قابل للاختزال؛ وهذا لا يعني أنها فارغة من المعنى، أو غير مهمة أو لا ينبغي أنْ يكون لها أيّ عواقب على مواقفنا الأساسية.

ولا ينفصل حديثُ **كيني** فيما قدمه في المقال الثالث عن المقال الرابع "الله والعقل"، والمقال الخامس "حدود التجسّيم Anthropomorphism"،(*) حيث يناقشُ في هاذين المقالين إمكانية نسبة المحمولات البشرية إلى الحيوانات والنباتات والأشياء الجامدة، وإمكانية اسباغ الصفات الإنسانية على الله، ولاسيما صفة العقل وملكاته، معتمداً على ما قاله الفلاسفة العقلانيين عن هذه المسأله والمقارنة بين أقوالهم والبحثُ فيما تمخضَ عنها من مشكلاتٍ تتعلق بتبرير العلاقة بين العقل والجسد، ويحاولُ الإجابة عن سؤال: كيف يمكن أنْ تُنسب العقلية إلى إلهٍ غير مادي وغير جسدي بالمطلق؟ وما هو معيار تمييزنا بين العقل والجسد؟ وينتقد

* **التجسّيم**: تشبيه يسبغُ فيه الإنسان الصفات والمشاعر والنوايا البشرية على الكيانات غير البشرية، وهي تُعد من إحدى النزعات المتأصلة في النفس البشرية. وللمزيد راجع: [Anthropomorphism - Definition and Examples / LitCharts]

كيني هنا إجابات الفلاسفة عن هذه الأسئلة عبر الطرق المختلفة التي قدموها، وهي طرقٌ تربطُ بين العقل واللغة والوعي بالذات وتتمخضُ عنها العديد من الإشكاليات المتعلقة بسلبِ العقلية عن الكثير من البشر اللذين لا يمتلكون وعياً حقيقياً بذواتهم، وتتعاظم هذه الإشكالية عند الانتقال إلى توسيعِ نطاق تعريف العقل وتطبيقه على الله، وهي إشكاليةٌ وقع فيها العديد من الفلاسفة الإسلاميين العقلانيين ولازالتْ إلى يومنا، وقد أشارَ إليها كيني على نحوٍ ضمني، ولاسيما أنَّ ما يصدق على العقل البشري يصدقُ أيضاً على المقدرة والقدرة والإرادة والعلم بالكل وبالجزء، وغيرها من المسائل التي يمكن أنْ توقعنا في حيرة إذا انتقلنا إلى تطبيقها على الماهية الإلهية؛ لذلك يرفض كيني فلسفة العقل في ثوبها الديكارتي،(*) وينتقد االرؤية الحديثة عن تطبيق المحمولات العقلية على الآلات ولاسيما أجهزة الحاسوب، التي قدمتْ لنا فكرةً عن العلاقة بين العقل والدماغ، حيث يذهبُ كيني إلى أنَّ الذكاء الصناعي لا يمكن أنْ يفوق الذكاء الإنساني وإنْ كنّا نماثل بينهما ولكن ذلك لا يؤكد أنّهما متطابقان، وكذلك الأمرُ فيما يتعلق بالمماثلة أو المقايسة أو أيُّ نوعٍ من التشبيه والتجسّيم والتي لا تتلاءم مع الماهية الإلهية، لذلك لابدّ من اتخاذ موقفٍ لاأدري حيالُ ذلك.

ويتناولُ كيني في المقال السادس "مشكلة الشر وحجة التصميم"، وكلنا يعلمُ أنَّ مشكلة الشر تنصّ على تعذّر الجمع بين الإيمان بإلهٍ عليّم وقدير وخيّر من جهة، والإيمان بوجود الشر من جهة أخرى، وهي من الإشكاليات التي يمكن الاتفاق على عدم وجود إجابات عنها وإنْ كانت هناك العديد من الرؤى المقدمة

* نسبةً إلى الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت Descartes (١٥٩٦- ١٦٥٠) وهو فيلسوفٌ ورياضي فرنسي، ومؤسس الفلسفة الحديثة، وواضع القواعد الأساسية الّتي ينبغي أنْ يسير عليها العقل ضمن كتابه "مقال في المنهج"، وكتاب "تأملات في الفلسفة الأولى"، للمزيد راجع: The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn (Ed), Deontological Ethics,.p.100.

حولها، ولكنها تقود جميعاً إلى إجابات دائرية، ولا يتناول كيني بالبحث ضمن هذا الكتاب جميع الرؤى المتعلقة بالشر، بل يخصصُ البحث ضمن مشكلة الشر الطبيعي كما وردتْ في أصناف الحجج على وجود الله التي أوضحها وفنّدها فرير، ويوضحُ كيني مدى التدخل الإلهي ومسؤولية الله عن الخطيئة البشرية، وما تفترضه من أسئلةٍ تتعلق بالحتمية واللاحتمية والإرادة والحرية والصدفة، وما يترتب على ذلك من علمِ الله للماضي والمستقبل. ويخالف رأي فرير في العديد من المسائل ويوافقه في إظهار أنَّ حجة التصميم ومشكلة الشر تمثلان صيغتان لتقدمٍ واحد من الانقسام المتناهي بين الخير والشر إلى اللامتناهي الذي نتجاوز فيه هذا الانقسام. ولكن هذا التقدم يقود إلى إلهٍ ليس مصدراً للخير بقدرِ ما هو مصدرٌ للشر؛ ذلك أنَّ الله الذي تقودُ إليه حجة اللاهوت العقلاني ليس الخير الأسمى، بل كائنٌ يفوق الخير والشر.

ويترتبُ على هذا الفهم لمعنى الخير والشر وجود نوع من الغموض فيما يتعلق بالمفاهيم المرتبطة بها، وهذا ما تضمنه المقال السابع "الإيمان والتكبّر والتواضع"؛ الذي يقابل فيه كيني بين التواضع والإيمان والإحسان عند المسيحية، ويقارنُ بين أنواع التواضع المختلفة، إذ لا يكون التواضع بأنَّ تُصغرْ خدكَ للآخرين، وما أكثر مظاهر التواضع التي يعتقدُ الكثيرون أنَّها فضيلة غير أنَّها تحطّ من قدرِ الإنسان، ومن هنا كان من الضروري التمييز بين التواضع الذي يؤخذ على ظاهره والتواضع الحقيقي الذي حظّتْ عليه الأديان المختلفة وتواضع القديسين والأنبياء؛ حيث يُنظر إلى الإيمان في كثيرٍ من الأحيان على أنَّه ممارسة للتواضع، وإهانةً للعقل البشري أمام قوة الله الغامضة، وهنا يميز كيني بين موقف الموحد والملحد واللاأدري من هذه المسائل وترجيح كفّة اللاأدرية.

وبذلك يصلُ **كيني** إلى المقال الثامن "شاعران لأدريان: **آرثر هيو كلوف** A.H.Clough(*)

وماثيو أرنولد M.Arnold(**)" وهما شاعران وقديسان ينتميان إلى مرحلة أزمة الإيمان الفيكتوري، ولا يمكننا القول كما ادعى **كيني** أنَّهما خسرا إيمانهما، بل لعلّ الإيمان قد وصلَ بهما إلى حالةٍ من اليأس الذي تمخضَ عمّا يزخر به العالم الدنيوي من شرٍ، ولعلهما تحررا من عبوديةٍ دنيوية لينعما بعبوديةٍ أزلية، إذ نجدُ في مواضع كثيرة من كتب **أرنولد** إيماناً من نوعٍ مختلف وكان وصفه للألوهية أقربُ إلى الوصف الأفلوطيني، وربما أرادَ كلاهما أنْ يقولا لنا أنَّ معرفة الله لا تكون عن طريق المعجزات والوحي وإنّما هي علاقةٌ مباشرة، وهذا ما وجدناه عند العديد من المتصوفة المسلمين، الذين أبهرونا في شطحاتهم الصوفية التي عبرتْ عمّا تشعر به أنفسهم من وجدٍ في حضرة الألوهية.

---

* **آرثر هيو كلوف**: (١٨١٩-١٨٦١)، شاعر إنجليزي، يعكس شعره الشكّ الديني في منتصف القرن التاسع عشر، وأعطى معاصريه انطباعاً بأنَّ الوعد لم يتحقق، خاصةً أنَّه تركَ الجزء الأكبر من شعره غير منشور. ومع ذلك، أثبتتْ قصائده شعبيتها لدرجة أنَّه أعيد طباعتها ١٦ مرة في غضون ٤٠ عاماً منذ وفاته. ومن بين أعماله: "يحب السفر Amours de Voyage (١٨٥٨)"، وهي قصائد مكتوبة بأحجامٍ سداسية كلاسيكية وتتناول الحب الرومانسي والشكّ والصراع الاجتماعي. وتعبّر القصيدة الطويلة غير المكتملة ديسيتشوس Dipsychus بشكل كامل عن شكوكه بالتطورات الاجتماعية والروحية لعصره، بينما توجدُ انتقاداته الحادة للرضا الأخلاقي الفيكتوري في "الوصايا العشر الأخيرة". للمزيد راجع: [Arthur Hugh Clough / British poet / Britannica]

** **ماثيو أرنولد**: (١٨٢٢-١٨٨٨)، شاعر وناقد وكاتب ومصلح تربوي إنجليزي، وهو صديق آرثر كلوف، وقد عُرف بهجماته الكلاسيكية على الأذواق المعاصرة وأخلاق البرابرة "الأرستقراطية"، و"الفلسطينيون"(الطبقة الوسطى التجارية)، و"الشعب"، وأصبح رسول "الثقافة" في أعمال مثل الثقافة والفوضى (١٨٦٩). للمزيد راجع: [Matthew Arnold / British critic / Britannica]

وربما يقدمُ القارئ رأياً مختلفاً، ولكن السلطة الدينية عندما تعجزُ عن تقديم الرعاية للبشر تفقدُ حتى إمكانية إيمان من ينتمون إليها، ولكي لا نبتعد كثيراً لابدّ أنْ نشير إلى أنَّ **كيني** يصفُ موقفهم باللاأدري ويبين أنَّ للاأدرية أنواعاً مختلفة لابدّ من التمييز بينها قبل أنْ نحكمَ على موقف اللاأدري من الإيمان بوجود الله، ومع ذلك إذا ناقشنا الأمرَ من زاوية الإيمان عموماً نجدُ أنَّ من أهم أركانه الإيمان باليوم الآخر، وهو أهم ركنٍ عبرتْ عنه لاأدرية الشاعران اللذان نحن بصددِ الحديث عنهما، لكوننا عاجزون كبشرٍ عن الأخذ بالأوصاف المزعومة حولَ هذا اليوم، والموقف الأفضل برأيهما هو قول: "لا ندري"، والحلم بولادة ديانة جديدة بعدما لاحظه كلاهما من رحيلٍ لديانات مختلفة وظهور أخرى، وما إيمانُ العامة سوى ارتباطٌ بمصالحها الخاصة، ولا تؤمن إلا عندما يتعلقُ الأمرُ بها.

وربما يعود ذلك إلى الجهل في فهمِ كلمة الإيمان والفرق بينها وبين كلمة الاعتقاد، والأهم من ذلك في فهمِ معنى التسليم، وهذا ما يتضمنه المقال التاسع "جون هنري نيومان J.H.Newman،(*) في تبرير الإيمان"، الذي ينقلنا فيه **كيني** إلى أكبر دعاة اللاأدرية وهو الراهب **نيومان** الذي رأى أنَّ الإيمان الذي يصوره لنا علم اللاهوت الطبيعي يتناقض مع العقل والمعرفة من ناحية ومع الأمل والإحسان من ناحية أخرى، ويقدّم أدلةً على ذلك، ويهاجمُ فكرةَ أنَّ العقل

---

* **جون هنري نيومان**: (١٨٠١-١٨٩٠)، شاعر ولاهوتي وفيلسوف وكاهن أنجليكاني، وتحول فيما بعد ليصبح كاردينال كاثوليكي، أحيثُ كتبه البليغة، ولاسيما عِظات الأبرشية والخطب البسيطة (١٨٣٤-١٨٤٢)، ومحاضرات عن المكتب النبوي للكنيسة (١٨٣٧)، وخطب الجامعة (١٨٤٣)، التركيز على السلطة العقائدية للكنيسة وحثّتْ على إصلاح كنيسة إنجلترا على غرار الكنيسة الأصلية "الكاثوليكية" أو الكلية في القرون الخمسة الأولى بعد الميلاد. وبحلول عام ١٨٤٥، توصلَ إلى رؤية الكنيسة الرومانية الكاثوليكية على أنَّها التطور الحديث الحقيقي من الجسد الأصلي. للمزيد راجع: هيل، جوناثان، **تاريخ الفكر المسيحي**، تر: سليم اسكندر ومايكل رأفت، مراجعة: مُجَّد حسن غنيم، مكتبة دار الحكمة، ط١، القاهرة، ٢٠١٢. ص٢٦٥.

يحكمُ على الدليل ومحتوى الوحي، ذلك أنَّ العقل ملكةُ إدراكٍ فحسب ولا يمكنه الإحاطة بمعرفة كلّ شيء، وكثيراً ما يقودونا إلى الخطأ، ولعلّ ذلك يدعمُ رأينا في البداية بأنَّ مقالات **كيني** تكمّل بعضها البعض، إذ يعودُ في هذا المقال إلى تأكيد أنَّ العقل ليس ملكةً مختصة في معرفة الأمور الإلهية؛ لكونه قائمٌ على الشكّ، وإنْ كان البعض يزعم أنَّ الإيمان يمكّننا من ذلك فهو مخطئٌ أيضاً؛ لأنَّ الإيمان مبنيٌّ على المشاعر وسرعة التصديق التي تزيّف الإيمان. ويتضحُ هذا فيما قاله **نيومان** أيضاً عن الإيمان؛ فرغمّ أنَّ المشاعر تضللنا في كثيرٍ من الأحيان، وتجعلنا نثقُ في دليلٍ لا ينبغي أنْ نعترفَ به، وتأخذ على عاتقها إلى حدٍ ما إنصافُ تهمة سرعةِ التصديق، غير أنَّ الإيمان الذي يَفهمُ بسخاءٍ الحقيقة الأبدية رغم انحطاطه إلى خرافةٍ في بعض الأحيان، يكون أفضل بكثيرٍ من نبرةِ العقل البارد المتشكّك والنقدي، والذي لا يمتلكُ إحساساً داخلياً بالعنايةِ الإلهية المتفوقة والحاضرة دائماً، لذلك وجب التمييز بين التسليم والاستدلال ومعرفة درجات التسليم المختلفة، فهناك تسليمٌ ضعيف وتسلّيم قوي، وغالباً ما يكون التسليم الضعيف غير واعٍ، ويوجد عددٌ لا يحصى من المسلّمات التي نأخذ بها من دونِ تفكير، ومن هنا يوضح **كيني** وجهة نظر **نيومان** في المعنى الحقيقي لليقين الذي يصفه بأنّه تسليمٌ معقد أو لاإرادي وهو المظهر المميز للإيمان الديني، وقد تتغير أشكالُ التسليم ويدومُ اليقين، ولهذا السبب لا يتطلب الدين مجرد التسليم بحقيقته، بل يتطلبُ يقيناً أو على الأقل تسلّيماً قابلاً للتحول إلى يقينٍ عند الضرورة.

ورغم سحر مفردات **نيومان** وهجومهِ على العقل ولكن وصفه لطبيعة الإيمان وتبريره كان خاطئاً؛ لأنَّ جميع الحجج التي قدمها للتميز بين الإيمان والإعتقاد يشوبها التناقض، لذلك لم يسلَمْ من مطرقةِ **كيني** الذي قدمَ خمس انتقادات لـ**نيومان**، وأوضحَ موقفه النقدي أكثر في المقال العاشر "ليزلي ستيفن L.Stephen(*) وجبال الحقيقة"، إذ يُعتبر **ستيفن** من أعظم متسلقي جبال الألب

* **ليزلي ستيفن**: (١٨٣٢-١٩٠٤)، مؤلف وناقد ومؤرخ وكاتب إنجليزي، وهو محرر مؤسس لمعجم ==

وكُتابها في الآن ذاته في العصر الفيكتوري، الذي كان مزيجٌ من الخوف والحب، ومركباً من حبّ الطبيعة والرغبة في تدميرها في الآن ذاته، لذلك يربطُ **كيني** بين موضوع الكتاب الأساسي الذي يتمحور حول اللاأدرية وبين تسلقِ الجبال؛ لوجود روابط بين الحقبة الفيكتورية للجبال والتناقض الفيكتوري المتعلق بالدين، ويعودُ فيه إلى توضيحِ الفرق بين الملحد السلبي والملحد الإيجابي ويقابلُ بين اللاأدرية والغنوصية من خلال النقد الذي وجهه **ستيفن** لغنوصية **نيومان**، حيث ينصّبُ **كيني** نفسه حكماً على الجدل الدائر بينهما، مستعيناً **بستيفن** كمتحدثٍ باسم اللاأدرية، و**نيومان** كمتحدثٍ باسم مبرري العقيدة، الذين حاولوا إظهار أنَّ الاعتقاد الديني معقول، وينتهي إلى أنَّ حجج **ستيفن** لم تكن مقنعة وأنَّه أساءَ الحكم في تفسيره لطبيعة الخلاف الفلسفي وفي فهمِ حقيقة الإعتقاد الديني.

ولا ينفصل المقال الحادي عشر "فيتغنشتاين في العقل والميتافيزيقا" عمّا دارَ الحديث عنه في المقالات السابقة، حيث يضع **كيني** المسمار الأخير في نعشِ العقلانية الديكارتية وإشكالية العلاقة بين النفس والجسد، عبر نقد **فيتغنشتاين** لها من حيث جانبها الميتافيزيقي، الذي تعزلُ فيه عبارات تتعلق بالحياة العقلية عن أيّ إمكانية للتحقق أو التكذيب في العالم عموماً، وبما أنَّ هناك أنواع مختلفة من الميتافيزيقا، فإنَّ **كيني** يحاولُ أنْ يوضح تلك الأنواع وتحديدُ منهجية **فيتغنشتاين** التي أرادتْ تصحيح الميتافيزيقا وتنقيتها، عبر رفضه للميتافيزيقا الروحية والتأسيسية والميتافيزيقا التي تحاكي التقدم العلمي وترتدي زي العلم، والترحيب بنوعٍ واحد من الميتافيزيقا، ألا وهو "الميتافيزيقا الديناميكية" التي عبّرت عنها فلسفة **أرسطو** وخلفائه المدرسيين، وأرادَ توظيف موقفه هذا في حلّ الإشكاليات الأساسية التي تحدثتْ عنها الفلسفة في العصور كافة، ومنها مشكلة الحياة والموت والدين، وقد

السير الوطنية، وساهم في العديد من الدوريات، وقام بتحرير مجلة كورنهيل، التي كتب عنها النقد الأدبي، ويُعتبر من أوائل النقاد الجادين للرواية، ويعدّ أو متسلق جبال صعد قمة جبل سشريكورن في سلسلة جبال الألب. للمزيد راجع: [Sir Leslie Stephen/ British critic / Britannica]

أفردَ **كيني** المقال الأخير "فيتغنشتاين في الحياة والموت والدين" للحديث عن هذه المسائل، وتوضيح الطريقة التي تعاملَ بها معها، ومحاولة ربطها بالفصول السابقة، والإجابة عن الأسئلة المتعلقة بدور الفلسفة في تلك المسائل الآنفة الذكر كما نظرَ إليها **فيتغنشتاين**.

وتجدرُ بي الإشارة أخيراً إلى أهم الصعوبات التي اعترتْ ترجمة هذا الكتاب الذي مزجَ بين الفلسفة والدين والشعر ضمن سياقٍ واحد، ومن هذه الصعوبات استخدام المؤلف في كثيرٍ من الاحيان للغة الإنكليزية القديمة أو ما عُرف بلغةِ **وليم شكسبير** W.Shakespeare،(*) الأمرُ الذي تطلبَ جهداً إضافياً في فهمِ مقاصده في القصائد الشعرية التي قدمها، وكان للكثير من الكتب والمراجع العون الأكبر في فهمها، ولكنها أغنتْ ولا شكّ حصيلة ما نملكه من رؤيةٍ تتعلق بالموقفِ من العقلانية الغربية عموماً وعقلانية **ديكارت** على وجه الخصوص، ولعلّ ما دفعني إلى ترجمةِ هذا الكتاب هو ما تزخر به النفس من نقدٍ لما تضمنتهُ الفلسفة الديكارتية والوضعية المنطقية من آراءٍ تناصر العلم في شكله الحديث، وإنْ كنتُ لا أساندُ الكثير من آراء **كيني**؛ لأنَّ الموقف اللاأدري يتركُ أيضاً الكثير من التساؤلات التي تحيرُ العقل البشري الذي وصفه بالمقيد والمحدود، ورغمّ ذلك انطوتْ نظرته على تنوعٍ وانفتاحٍ قلَّ نظيره؛ لذلك آثرتُ نقلهُ إلى العربية وتزويد المكتبة العربية به، عسى أنْ يكون مُرشداً لنا في طريقنا نحو المجهول الفائف الوصف، والذي يعلو على كلّ العقول، ونحنُ على يقينٍ أنَّنا لن نبلغ مفاتيح ملكوته.

د. منال مُحمَّد خليف

٢٠٢٢/٥/١٩

---

* **ولْـيَمْ شكسبير**: (١٥٦٤-١٦١٦) شاعر وكاتب مسرحي وممثل إنجليزي بارز في الأدب الإنجليزي خاصة، والأدب العالمي عامة. سُمي بشاعر الوطنية وشاعر آفون الملحمي. (المترجم)، وللمزيد راجع: [William Shakespeare - Quotes, Plays & Wife - Biography]

تصدير

يمثل هذا الكتاب مجموعة من المقالات التي كُتبتْ في غضون خمسة عشر عاماً مضت عن مواضيع تتعلق بفلسفةِ الدين، وبتُّ أفكر في هذه المواضيع وأكتبُها منذ أكثر من خمسين عاماً إلى اليوم. وبما أنَّني طالبٌ في قسم الفلسفة في الجامعة البابوية الغريغورية في **روما** عام ١٩٥٢، قدمتُ رسالةً علمية عن كتاب اللاهوتي **أوستن فرير** في **أوكسفورد** بعنوان "التناهي واللاتناهي".[1] واستُهِلَ هذا الكتاب بمقدمةٍ غنيةٍ وأنيقة عن نسق علم اللاهوت الطبيعي. وبناءً على طلبٍ من الكاهن كتبتُ أطروحةً لنيل درجة الدكتوراه في اللاهوت من الجامعة الغريغورية عن "فلسفة التحليل اللغوي ولغة الدين" بعد ست سنواتٍ.

وعلى الرغم من قبول رسالتي واجتياز جميع الاختبارات اللازمة، إلا أنَّني لم أمضِ لنيل درجة الدكتوراه في الجامعة الغريغورية، وذلك لسببين، الأول: أنَّها اشترطتْ نشر الرسالة، ولم آخذ بالاعتبار قابليتها للنشر. والسبب الثاني: لكي ينال المرء الدرجة ينبغي أنْ يلتزم بقسَمٍ مناهض للحداثة، ويتضمن تصريحاً بإمكانية إثبات وجود الله. إلا أنَّني أصبحتُ أشكُّ في ذلك، وربما كان من الممكن معرفة وجود الله ولكن عن طريق البرهان.

وأصبحتُ بحلولِ عام ١٩٦٣، متشككاً للغاية في العديد من تعاليم الكنيسة الكاثوليكية وواصلتُ عملي ككاهن، غير أنَّني عدتُ إلى حياتي كشخصٍ عادي وأصبحتُ عام ١٩٦٤ زميلاً في كلية **باليول** ومدرّساً للفلسفة فيها. وواصلتُ التفكير في السؤال عمّا إذا كان من الممكن إثبات وجود الله.

(1) Austin Farrer, *Finite and Infinite* (London: Dacre Press, 1943).

واعتقدتُ أنَّ أفضل كتابٍ للبحث سيكون كتاب "الطرق الخمسة للقديس توما الأكويني"، وهو من أشهر البراهين المعروضة وأكثرها حفاوةً. ولم أستطعْ عند الفحص الدقيق أنْ أعثر على أيٍّ من تلك الحجج كانت ناجحة، لكونها اعتمدتْ على مرجعية علم الكونيات الأرسطي التي عفا عليها الزمن أكثر مما رأته بعينها، وانطوتْ في بعض المواضع على مغالطات محددة من الحجة. ونشرتُ هذه النتائج السلبية في كتاب "الطرق الخمسة".(١)

وتوجهتُ بعد ذلك إلى دراسة الطبيعة الإلهية، والسؤال عن الصفات التي خصّصها المؤمنون للألوهية، وهل كانت جميعها متوافقة مع بعضها البعض؟ وقدمتُ ثلاث دروس أثناء عملي كمحاضر **وايلد** في الدين الطبيعي في **أوكسفورد**: الأول عن العلم المطلق، والثاني عن القدرة المطلقة والأخير عن الإحسان. وجادلتُ بأنَّ هناك عدم توافق بين هذه الصفات كما صُورِتْ بشكلٍ معياري، ويمكن أنْ يظهر عدم التوافق هذا من خلال التفكير في العلاقة بين القوة الإلهية وحرية الإنسان. وإذا كان لدى الله معرفةً معصومة من الخطأ عن الأفعال البشرية المستقبلية، فيجب أنْ تكون الحتمية صادقة. وإذا كان الله غير مسؤول عن اقتراف البشر للشر، فلابدَّ أنَّ الحتمية كاذبة. ولذلك فإنَّ فكرة الإله الذي يتوقعْ كلّ الخطايا ولكنه الواجد لها يشوبها التناقض: لا يمكن أنْ يكون هناك كائن لايقبل التغيير، ويكون عليّماً، ومقتدراً، وخيّراً. وقدمتُ هذه المسألة في نسخةٍ من المحاضرات ضمن كتاب بعنوان: "إله الفلاسفة".(*)

وخلصتُ إلى أنَّه لا يوجد شيء من قبيل إله الفلسفة المدرسية أو العقلانية، ولكن بالطبع ليس هذا هو المفهوم الوحيد الممكن عن الله، وتركتُ السؤال مفتوحاً

(1) Anthony Kenny, *The Five Ways* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969).

* **إله الفلاسفة**: يناقش الكتاب تصور الإله وصفاته في ضوء العقل من دون القبول على نحو جازم بأيّ ادعاء للوحي، مثل الوحي المسيحي. (المترجم) وللمزيد راجع: كيني، أنتوني، **إله الفلاسفة**، تر: منال محمد خليف.

عن إمكانية التصور، ومصداقية إله موصوف بمصطلحات أقل تجريداً. وبقيتُ لاأدرياً بشأنٍ هذه المسألة من حينها إلى الوقت الحاضر، لكن التفكير اللاحق جعلني أكثر تشككاً في إمكانية تطبيق أيّ شيءٍ بالمعنى الحرفي، كالمحمولات التي استُخدمتْ تقليدياً لبناء تصور الربوبية. وأصبحتُ مهتماً في الوقت ذاته بإمكانية تفسير الخطاب الديني بطريقةٍ شعريةٍ أكثر من كونها علمية.

وتعكس مجموعة المقالات الحالية هذا الاتجاه من الفكر، وتنقسم إلى ستِ مجموعات تشكّلُ نمطاً متماسكاً من الحجة والتفكير.

ويمثّلُ المقال الأول "الربوبية فائقة الوصف"، بحثاً قائماً بذاته، ويلخصُ موضوع الكتاب بأنَّ كلّ من التقليد اللاهوتي والتحليل الفلسفي يقودان المرء إلى استنتاج أنَّ إمكانية الوصف الحرفي للإله محدودة للغاية، ويشجعان المرء على استكشاف إمكانية فهم اللغة الدينية مجازياً.

وتعقبه مقالان يشكلان زوجاً، ويوضحان الموضوع العام للكتاب بانطلاقهما من وجهة نظر لاهوتية، وتحديداً عند تفسيرهما للإله الوارد في كتاب القديس **أنسيلم** "الخطاب Proslogion". ويصفُ أول مقالٍ منهما، "أنسيلم في إمكانية تصور الله" كيف تؤدّي فرضية القديس **أنسيلم** إلى نتيجةٍ مفادها أنَّه لا يمكن قولُ شيءٍ عن الله. ويستجلي المقالُ الثاني ("الاستعارة، والقياس، واللاأدرية") إمكانيةَ اعتبار أوصاف الله صادقة في شيءٍ آخر غير المعنى الحرفي.

وتتناول المجموعة التالية من المقالات الموضوعَ ذاته بدءاً من الأساس الفلسفي. ويحللّ القسم الأول منهما "الله والعقل" المحمولات العقلية التي نطبقها على البشر. في حين يُظهر الثاني، "حدود التجسّيم" الصعوبةَ البالغة في تطبيق مثل هذه المحمولات بشكلٍ معبّرٍ على كائنٍ ذي صفات تقليدية للألوهية.

ويأخذ المقالان السادس والسابع هذه الموضوعات إلى أبعدِ من ذلك، ويُظهر مقالٌ "مشكلة الشر وحجة التصميم" وجودَ مشكلاتٍ ليس فقط في تشخيص الله، ولكن أيضاً في تطبيق محمولات تقييمية عليه. ويدافعُ مقالُ "الإيمان

والكبرياء والتواضع" عن الموقف اللاأدري المُتخذ هنا من تهمةِ الغطرسة؛ وأجادلُ على العكس من ذلك، بأنَّ اللاأدرية موقفٌ أكثر تواضعاً من الإيمان أو الإلحاد.

ويتحولُ الكتاب بعد ذلك من عرضٍ لأطروحاتي إلى عرضٍ لمواقف كُتّابٍ آخرين. إذ يجب على أيِّ شخص يعتقدُ كما أعتقدُ أنا أنَّ اللغة الدينية لها عنصرٌ مجازي غير قابل للاختزال، أنْ يأخذ على محملِ الجد تعبير الشعراء عن الدين؛ ويقارنُ المقال الثامن بين كتابات اثنين من الشعراء الفيكتوريين اللاأدريين، **آرثر هيو كلوف** و**ماثيو أرنولد**. ويلي الموضوع الفيكتوري المقالات التاسعة والعاشرة، التي تناقشُ **جون هنري نيومان** وهو من أكثر مؤمني القرن التاسع عشر وضوحاً في إنجلترا، و**ليزلي ستيفن** بطلُ اللاأدرية الأكثر بلاغةً.

ويتناولُ القسم السادس والأخير(*) من الكتاب عملَ فيلسوف القرن العشرين: **لودفيغ فيتغنشتاين**، والذي يرتبط فكره بموضوعات المقالات السابقة لسببين، أولاً: أنَّ تحليل العقل ونقد التجسّيم في المقالين الرابع والخامس يعتمد بشكلٍ كبير على تعاليم **فيتغنشتاين**، مع أنَّه من المهم الفصل بين العناصر التي تؤدي في فكره إلى الموقف اللاأدري من الإلحاد الفظ للوضعيين المنطقيين، الذين حاولوا استبعاد اللغة الدينية بما أنَّه لا معنى لها على أساس مبدأ التحقق. وهذا ما أحاولُ القيام به في المقالِ الحادي عشر. ثانياً: يبدو أنَّ فلسفة الدين عند **فيتغنشتاين** تقدمُ خياراً إضافياً علاوة على التوحيد، واللاأدرية، والإلحاد، على الرغم من عدم تقديمها بشكلٍ منهجي. وأنا شخصياً لا أشكُّ في هذا الادعاء، بقدر ما أجده إلى حدٍ ما في أقوال **فيتغنشتاين** المتعلقة بموضوعات دينية نيّرة ومثيرة، ولهذا السبب قمتُ بإدراجها في المقالِ الثاني عشر والأخيرّ.

* تجدر الإشارة إلى أنَّ المؤلف يشير هنا بالقسم السادس إلى المقالين الحادي عشر والثاني عشر، اللذان يخصصهما للحديث عن دور فيتغنشتاين في المسائل المطروحة ضمن هذا الكتاب. (المترجم)

وظهرتْ ستة من هذه المقالات مطبوعة سلفاً، وستة منها لم تُنشر قط. وظهرتْ الأولى كمحاضرة **واربورتون** Warburton (*) في جمعية **لنكولن**، ونشرتْها تلك الجماعة الموقّرة في سلسلةِ محاضرات **واربورتون** لعام ١٩٨٥-١٩٩٤. ونُشرتْ المحاضرتان الثانية والثالثة اللتان أُلقيتا في ندواتٍ في **روما** في ١٩٨٩ و١٩٩١ على التوالي في "أرشيف الفلسفة".(١) ولم يسبق نشرُ المقالين الرابع والخامس؛ وهما عبارة عن مراجعاتٍ لمحاضرات **ستانتون** Stanton التي أُلقيتْ في **كامبريدج** في الثمانينيات. أما المقال السادس فهو عبارة عن ورقةٍ قُدمتْ ثانيةً إلى ندوةٍ **روما**، ونُشرتْ في "أرشيف الفلسفة".(٢) وكانت السابعة في الأصل عظةٌ جامعية بُشر بها في **أوكسفورد**.(٣) ولم يُنشر المقال الثامن. وظهرَ المقال التاسع لأول مرة في "نيومان، رجل عصرنا".(٤) أما المقالُ العاشر فهو محاضرة **ليزلي ستيفن** التي سُلمتْ في **كامبريدج** ولم يُنشر مطلقاً، ونُشرَ المقال الحادي عشر ضمن كتاب "فيتغنشتاين: العقل واللغة".(٥) في حين لم يُنشرْ المقال الثاني عشر، وظهرتْ المقالات الثانية والسادسة والتاسعة في كتاب: "ما هو الإيمان".(٦)

نتوني كيني، ١ آب / ٢٠٠٣

---

* **ويليام واربورتون:** (١٦٩٨-١٧٧٩)، أسقف إنجليكاني في جلوستر، وناقد أدبي ومثير للجدل، رُسم كاهناً عام ١٧٢٧، ودعا في كتاب "التحالف بين الكنيسة والدولة " إلى تسامح الكنيسة الإنجليكانية مع من يختلف مع معتقداتها وعباداتها، وسعى في كتابه: "التفويض الإلهي لموسى" إلى إثبات السلطة الإلهية لكتابات الفسيفساء بناءً على مبادئ الربوبية، والتي أنكرها الربوبيون. (المترجم) وللمزيد راجع: [William Warburton / British clergyman / Britannica]

(1) Archivio di Filosofia (Padua: 1989, 1991), LvIII, LX.
(2) Ibid. (1988), LvII.
(3) A paper derived from it was published in Bene Scripsisti, *the Festschrift for Stanislav Sousedik* (prague 2002).
(4) Brown, David (ed.) *Wittgenstein: Mind and Language* (Rome: Kluwer, 1995).
(5) Egidi, R. (ed.), *Wittgenstein: Mind and Language* (Rome: Kluwer, 1995).
(6) Kenny, Anthony, *What is Faith* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

(١)
الربوبية فائقة الوصف

من الصعوبة أنْ نحدّد بالتأكيد مشيئةُ الله فيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية والسياسية البشرية، ويوضح **ألكسندر بوب** A.Pope(*) في الرسالة الرابعة من مقاله "عن الإنسان" الطريقة التي تقع فيها نِعَم الأكوان الإلهية ونقمها على الفضيلة والرذيلة على حدٍ سواء. ثم يتابع:

إنْ لم نكنْ راضين عن هذا العالم (الملائم جداً للوضيع)
أيكون لدينا أفضل منه؟
فليكن إذن ملكوتاً للعدل:
وإنْ وضعتَ باعتبارك من يقبلون بهذا العدل أولاً.
فلابدّ أنْ يحضى الخير برعايةٍ خاصة من الله؛
ومَنْ غيرُ الله يستطيع أنْ يخبرنا من هم؟
ويعتقد أحدهم أنَّ روح **كالفين** Calvin (**) هابطة من السماء،

---

* **ألكسندر بوب**: (١٦٨٨- ١٧٤٤)، شاعر وكاتب إنكليزي، اشتهر بترجمته لهوميروس، وبقصائده الشعرية الساخرة مثل: "مقابل في النقد"، ومقال "عن الإنسان". (المترجم)، وللمزيد راجع: [Alexander Pope / English author / Britannica]

** **جون كالفين**: (١٥٠٩- ١٥٦٤) لاهوتي بروتستانتي، صاغ الرؤية النظامية للإيمان المسيحي والحياة المسيحية، أكد على أولوية الكتاب المقدس وحده كأساس للاهوت والممارسات. (المترجم) وللمزيد راجع: هيل، جوناثان، **تاريخ الفكر المسيحي**، تر: سليم اسكندر ومايكل رأفت. ص٢٠٦.

ويعتبرها آخر أداةٌ من أدوات الجحيم.

ولو أنَّ **كالفين** شعرَ بمباركة السماء أو صولجانها،

لهتفَ هنا وهناك: لا يوجد إله.

فما يهزُّ أركان فردٍ واحداً سيهينُ البقيةَ،

ولا يمكن أنْ يكونوا جميعاً مباركين بالسوية ذاتها.

لم يحرص الفلاسفة في العالم الناطق باللغة الإنجليزية في القرن العشرين على تأكيد صعوبة التصريح بمشيئة الله في قضايا معينة فحسب، بل صعوبة قول أيُّ شيءٍ واضح على الإطلاق عن طبيعة الله للبشر. وربما من غير المزعج أنْ نقول حقيقةً: إنَّ الغالبية العظمى من الفلاسفة في هذا البلد كانوا ملحدين من نوعٍ أو آخر في الخمسين عاماً الماضية.

وربما تكون هذه عبارةٌ متسرعة، ولو اقترحَ المُطلع على الفيلسوف السؤال التالي: "هل تؤمن بالله؟ لربما كانت الإجابة "حسناً، هذا يعتمد على ما تعنيه بكلمة "الله". ولكن حتى لو اتفقَ السائلُ والمجيب على معنى الكائن العلّيم، والقوي، والأكرم الذي خلق الكون، فلا يزال هناكَ تردداً في إعطاء إجابةٍ بنعم أو لا.

وربما يكون من أسباب إحجام الفيلسوف هو وجودُ غموضٍ في قول: "أنا لا أعتقد بوجود إله". وقد يعني الشخص الذي يقولُ شيئاً من هذا القبيل: "أعتقد أنَّه لا يوجد إله"، أنَّ المتحدث ملحدٌ إيجابي، وشخصٌ يؤمن بشكلٍ إيجابي بعدم وجود الله. أو قد يقصدُ به شيئاً أقل تحديداً: "ليس لدي إعتقادٌ بوجود إله"، ولا يكون مثل هذا الشخص سوى ملحداً سلبياً، وشخصٌ يفتقرُ إلى الإيمان بوجود الله. ويكون الملحدُ السلبي ملحداً أو غير موحدٍ؛ بمعنى أنَّه ليس موحداً أو مؤمناً بوجود الله. ولكن ليس بالضرورة أنْ يكون الملحد السلبي ملحداً إيجابياً، فقد يفتقر ليس إلى الإيمان بوجود الله فحسب، بل أيضاً إلى الإيمان بعدم وجود الله. ولو كان السؤال: "هل يوجد إله؟ فلن يجيب بـ "نعم" ولا بـ "لا"، بل سيجيب "لا أعرف".

ويوجد ضمن الإلحاد السلبي تمييزٌ حاسمٌ آخر لابدّ من تحديده، وقد يقدمه أولئك الذين يفتقرون إلى الإيمان بالله لكونهم يعتقدون أنَّ عبارة "الله موجود" لها مغزى ولكنها غير يقينية، أو لأنَّهم يعتقدون أنَّ الجملة ليست ذات معنى على الإطلاق. وهكذا، عبَّر **تشارلز برادلو** Ch. Bradlaugh،(*) وهو واحدٌ من أشهرِ الملحدين في القرن التاسع عشر، عن إلحادِهِ على النحوِ التالي: لا يقولُ الملحدُ "لا يوجد إله"، بل يقولُ: "لا أعرف ما تقصده بالله، وليس لدي فكرةٌ عن الله؛ فكلمةُ "الله" بالنسبةِ لي عبارةٌ عن إبلاغٍ صحيح لتأكيدٍ غير واضحٍ أو مميز".

وقد حظي الاعتقاد بخلو اللغة الدينية من المعنى بشعبيةٍ كبيرةٍ بين الفلاسفة في النصف الأول من القرن العشرين ولازالَ إلى اليوم.

أما أولئك الذين لا يؤمنون بالله لكونهم يعتقدون أنَّ قيمة صدق عبارة "الله موجود" غير يقينة، فقد يُطلق عليهم اسم ملحدون سلبيون لاأدريون أو باختصار اللاأدريون. وهم أناسٌ لا يعرفون ما إذا كان هناك إله ولكنهم يعتقدون بوجودِ حقيقة يجب معرفتها في هذا الصدد. ويظنُ أولئك الذين يعتقدون أنَّ اللغة الدينية لا معنى لها أنَّ جملة "الله موجود" ليس لها أيُّ قيمة صدق، وقيمة صدقها مجهولة أيضاً، ويعتقدون أنَّه ما من صدقٍ يمكن معرفته هنا على الإطلاق. وقد نستخدم للإشارة إلى هذه الفئة من الملحدين السلبيين التعبير (المتناقض ظاهرياً) "الملحدون السلبيون الوضعيون"، أو بشكلٍ أكثر إيجازاً "الوضعيون".

وهو اسمٌ مناسبٌ؛ لأنَّ أكثر المحاولات المنهجية لإظهار خلو اللغة الدينية من المعنى قد قدمها الفلاسفة الوضعيون المنطقيون في الثلاثينيات ومن خلفهم بعد الحرب العالمية الثانية. وكانت الأطروحة التي تتحدث عن الله بمعنى ذات أهمية

---

* **تشارلز برادلو**: (١٨٣٣-١٨٩١) ناشط سياسي وملحد بريطاني، ومؤسس الجمعية العلمانية الوطنية، ألف كتب حول الأفكار العلمانية متبنياً الاسم المستعار "إيكونوكلاست"، لحماية سمعة صاحب العمل. (المترجم) وللمزيد راجع: [Charles Bradlaugh / British radical / Britannica].

خاليةً من المعنى لدى واحدٍ من أشهر المدافعين عنها وهو السيد **ألفرد آير** A.J.Ayer. (*)

ويجب أنْ نلاحظ أنَّه لا مجالَ لتقسيم الملحدين الوضعيين إلى فئتين بالطريقةِ التي قسمنا بها الملحدين السلبيين. ذلك أنَّ الشخص الذي يعتقدُ بعدمِ وجود إله لا يستطيع القول: إنَّ اللغة الدينية خالية من المعنى؛ لأنَّها لو كانت خالية من المعنى، لكانَ تعبيره: "لا يوجد إله" لا معنى له أيضاً. وإذا كانت عبارة "الله موجود" تفتقر إلى قيمةِ الصدق، فسيكون نفيها كذلك.

وبالتالي قد يتبنى الفلاسفة أربعة مواقف فيما يتعلق بفرضية "يوجد إله" على النحو التالي:

١. خالية من المعنى وليستْ صادقة ولا كاذبة: الوضعية.

٢. ذاتُ معنى وكاذبة: الإلحاد (الوضعي).

٣. ذاتُ معنى وقد تكون صادقة أو كاذبة: اللاأدرية.

٤. ذاتُ معنى وصادقة: التوحيد.

وقد بنى الوضعيون موقفهم على معيار قابلية التحقق من المعنى، وزعموا أنَّ العبارة يكون لها معنى واقعي، إذا وفقط إذا كان يمكن التحقّق منها تجريبياً. لكنهم جادلوا بأنَّ العبارات المتعلقة بـ الله لا يمكن التحقّق منها من حيث المبدأ، وبالتالي فهي تفتقرُ إلى المعنى الواقعي.

---

* **ألفرد جيلز آير**: (١٩١٠– ١٩٨٩) فيلسوفٌ إنكليزي من رواد التجريبية المنطقية وأتباع حلقة فيينا، وأستاذ الميتافيزيقا بجامعة أوكسفورد. ومن مؤلفاته:"اللغة والحقيقة والمنطق"، والّذي قدمَ فيه الوضعية للعالَم الناطق باللغة الإنكليزية، وكتاب:"أسس المعرفة التجريبية". (المترجم) وللمزيد راجع: **موسوعة ستانفورد**، ألفريد جوليز آير، تر: منال محمّد خليف، مجلة حكمة، ٢٠١٩.

وحاولَ بعض الموحدين الدفاعَ عن معنى اللغة الدينية بالقولِ: تكون العبارات المتعلقة بـ الله قابلة للتحقق التجريبي من حيث المبدأ؛ فاحتكموا إلى الخبرة الدينية لدعم وجود الله. ورفضَ الكثيرون مبدأ التحقق ذاته باعتبارِهِ غير قابل للتصديق على الإطلاق حتى خارج السياق الديني. وهذا صحيح برأيي، لكني أريد أنْ أوضّح هنا صعوبة التحدث بشكلٍ متسق عن الله، ليس من باب الموقف العدائي للوضعيين بل من ناحية العقيدة التقليدية عن إلهٍ يفوق الوصف. وبعبارةٍ أخرى العقيدة القائلة باستحالة الحديث عن الله، وأنَّ الله ليس أمراً تستحوذ عليه لغة البشر.

سعى الفلاسفة الموحدون عبر العصور إلى إظهار وجود الله بتقديمهم البراهين على وجوده. وقلتُ: إنَّ هذا الإجراء يبرزُ بحدّ ذاته صعوبة الإدلاءِ بعباراتٍ ذات معنى عن الله؛ حيث يصنّفُ الفلاسفة الأدلة على وجود الله إلى نوعين رئيسيين، أولاً: أدلة أنطولوجية تبدأ من تصور الله وتوضح أنَّ مجرد وجود فكرة الله تظهرُ وجوبَ وجود إلهٍ في الواقع. وأشهر دليلٍ أنطولوجي هو دليلُ القديس **أنسيلم**، وهو رئيس أساقفة كانتربري في القرن الحادي عشر. ثانياً: أدلة كونية تنطلق من ظاهرةٍ أو فئة من الظواهر داخل العالم. وتؤكد الأدلة أنَّ هذه الظواهر تقتضي شرحاً، وتستمر في إظهار أنَّ نمطاً معيناً من الشرح لن يؤدي إلى الرضا الفكري مهما تكرر تطبيقه. ولا يمكن بالتالي شرح الحركة بأشياءٍ متحركة، ولا يمكن شرح المعلولات في نهايةِ المطاف من خلال العلل التي تكون بدورها معلولات، ولا يمكن شرح التعقيد بوساطة كائنات هي ذاتها معقدة. وأشهرُ الأدلة الكونية هي الطرق الخمس عند لاهوتي القرن الثالث عشر: القديس **توما الأكويني** Thomas Aquinas.(*)

* **توما الأكويني:** (١٢٢٥-١٢٧٤) راهب دومينيكاني وفيلسوف وكاهن كاثوليكي ولاهوتي، ويعتبر من أتباع الفلسفة المدرسية، من أشهر مؤلفاته: "الأسئلة المتنازع عليها حول الحقيقة" و"الخلاصة اللاهوتية". (المترجم) وللمزيد راجع: The Oxford Dictionary of Philosophy, Blackburn, Simon (Ed), *Aquinas*.p.22.

ومن الخطأ الاعتقاد بأنَّ الهدف من الحجة الكونية إظهار أنَّ الله هو نهاية المطاف لأيّ نمطٍ من أنماطِ الشرح العادية في العالم بدلاً من التذرع بتصور الإله كمسألةٍ محدودة الشرح. فإذا كان الدليلُ على وجود الله يبدأ من سلسلةٍ توضيحية في العالم، فيجب أنْ يهدف إلى إظهار أنَّ مثل هذه السلسلة مهما طال أمدها، لا يمكن أنْ تصل إلى تفسيرٍ كامل ومرضٍ فكرياً للظواهر المراد شرحها. ويجب أنْ تتخذ الحجة شكلاً مشابهاً لإثبات أنَّ إضافة نصف إلى ربع إلى ثُمنْ... وهكذا، لن تفوقَ الوحدة أبداً.

وإذا أردنا الحصول على دليلٍ على وجود الله، فلن يكفي أنْ نقول: إنَّنا لا نعرف ما إذا كان نمطٌ ما من الشرح في العالم سينجح في شرح كلّ ما يتطلب شرحاً؛ بل علينا أنْ نسعى إلى إظهار عدم إمكانية القيام بذلك. وهذا في الواقع ما حاولتْ الأدلة التقليدية على وجود الله أنْ تفعله عبر إظهارها على سبيل المثال، أنَّه ما من شرحٍ بوساطة شيءٍ أو أكثر من الأشياء المتحركة سيكفي لشرح الحركة، وأنَّه ما من شرحٍ لشيءٍ مشروط من خلال كائنٍ مشروط آخر سيكفي لشرح الشرطية.

وإذا كانت هناك نسخة ناجحة من الحجة المنطقية الكونية، فيجب أنْ تُظهر الحجة أنَّ نمطاً معيناً من الشرح لابدّ أنْ يفشل في توضيح فئة الظواهر المراد شرحها، ولا يمكن العثور على ذلك على نحوٍ واضح إنْ لم يكن بالمطلق إلا في كائنٍ يسمو على تطبيق نموذجٍ معينٍ من الشرح. وهذا الكائن هو ما يدعوه جميع الناس باسم الله كما قد تستنتج الحجة بأسلوبِ القديس **توما**؛ ولكن ليس من المسلّم به أنْ نفهم طبيعة هذه "التسمية" من دون مزيد من اللغط.

ويجب ألا تعتمد الأدلة الكونية على وجود الله، إنْ لم تحتكم للجهل والغموض فحسب، على سمات معينة للعالم الذي لم يُشرح حتى الآن. ويجب أن تعتمد على الحدود اللازمة لأنماطٍ معينة من الشرح، وأنْ تعتمد على السمات الضرورية، وليس المشروطة لنوعٍ من الأكوان المراد شرحها. وإلا ستكون عرضةً للهزيمة بسبب تقدّم العلم. وأرى أنَّ الطرق الخمس عند **الأكويني** تمثلُ صيغاً

فاشلة للحجة الكونية؛ لأنَّها تعتمدُ بدقةٍ على نظرياتٍ معينة للشرح المادي التي عفا عليها الزمن أكثر مما رأته بعينها.

ومن الممكن أنْ ننظر إلى الأدلة مثل الطرق الخمسة للأكويني على أنَّها لا تفيد كأدلة بقدرِ ما تقدم تعريفاتٍ للإله. فالله إذنْ هو الذي يفسّرُ ما تتركه المحركات السابقة بلا شرحٍ في سلسلةِ الحركات. والله هو الذي يفسّرُ ما يتركه أفراد السلسلة بلا شرحٍ في السلسلة السببية. والله هو الذي يفسّرُ ما بقي بلا شرحٍ في سلسلةِ الجواهر المشروطة التي تنشأ عن بعضها البعض وتتحول إلى بعضها البعض. والله هو الذي يفسّرُ ما بقي مشروحاً في سلسلة الكيانات المعقدة المكونة من كيانات أبسط.

والطريقة التي يفسّرُ بها الله ما هو غير مشروح لا تكون من خلال التفكير في بعض الشروحات الإضافية، ولا نشرحُ عندما نبتهِل إلى الله العالم أو أيّ سلسلة من الظواهر في العالم. ويمثلُ أسلوب التوضيح الذي يوفّره الإبتهال إلى الله شيئاً من نوعٍ مختلف تماماً. ولا يقدّم إدخال تصور الله شرحاً لكنه يعطي فهماً برأي التمييز الشائع في بعض الأوساط الفلسفية.

ونظراً لأنَّ الله ليس جزءاً من أيّ سلسلةٍ توضيحية نتذرعُ به لتفسيرها، فإنَّ مفردات السلسلة التوضيحية المختلفة ومحمولاتها لا تنطبق عليه بالمعنى الحرفي، فهو محركٌ أول غير متحرك، وهو العلةُ الأولى عن طريق القياس فقط.

وتشيرُ الحجة الأنطولوجية إلى تحديدٍ لا يقل عن الحجة الكونية، مع أنَّ التحديد الآن ليس تحديداً للشرح بل للمفهوم ذاته. وتُستهلْ الحجة الأنطولوجية بأنَّ كلّ واحد منا حتى الملحد، يتصور الله على أنَّه ذلك الذي لا يمكن تصور أعظم منه. ومن هذه المقدمة، يقدمُ القديس أنسيلم برهاناً على أنَّ الله يجب أنْ يوجد في الواقع وليس فقط في العقل. ولكن لا ينبغي أن ننسى أنَّه يواصلُ القول: إنَّ ما لا يمكن تصور أعظم منه لا يمكن تصورهُ بحد ذاته.

وعندما ننتقل من الحجة الكونية إلى الحجة الأنطولوجية، تصبحُ المفردات التي في حوزتنا لوصف الله أكثر تقييداً. إذ لا تتعلق الحجة الأنطولوجية بالشرح بل

بالمفهوم، وذلك على خلاف الحجة الكونية. ويصبح الله، من حيث تعريف **أنسيلم**، تحديداً يتجاوز المفهوم؛ لأنَّ أيّ شيء يمكن أن نتخيله أعظم منه ليس الله. والله ليس أعظم شيءٍ يمكن تصوره؛ فهو نفسه أعظم مما يمكن تصوره، ويتجاوزُ بالتالي حدود المفهوم، ولذلك لا يمكن تصورهُ حرفياً.

ولكن إذا كان الله لا يمكن تصورهُ، ألا يعني ذلك أنَّ فكرةَ الله متناقضة مع ذاتها، وأنَّ لفظة الله الخالية من المعنى لا يمكن أن توجد؟ وسيكون الأمر كذلك إذا كانت القابلية للتصور مجرد تحرّر من التناقض؛ رغم وجود عدة أسباب للاعتقاد بأنَّ عدم التناقض لا يتطابق مع التحرّر من التناقض. ولا يمكن تصور فكرة ما إلا إذا كانتْ خالية من التناقض، وهذا أمرٌ مؤكد؛ لكن **كانط** Kant(*) **وفيتغنشتاين** والوضعيون اقترحوا معايير أخرى أكثر صرامةً للقدرة على التصور(**). وتبدو الشروط التي وضعها هؤلاء الفلاسفة غير مرضية لأسبابٍ لا علاقة لها بالتوحيد، لكنهم محقون في القول: إنَّ التحرّر من التناقض يمثلُ شرطاً ضرورياً وليس شرطاً كافياً لإمكانية التصور.

وإذا كان من غير الممكن تصور الله، أليسَ من المرفوض ذاتياً عدم الحديث عنه على الإطلاق، حتى وإن كان للتعبير عن قدرته غير المتصورة؟ والمفارقة هنا مألوفة أيضاً في مجالات أخرى من الفلسفة، حيث أخذ **برتراند رسل**

---

* **أمانويل كانط**: (١٧٢٤ -١٨٠٤) فيلسوفٌ ألماني، ومؤسس الفلسفة النقدية، اهتم في كتاباته الأولى في الفيزياء وعلم الفلك، وقدّم فيما بعد الأسس الميتافيزيقية للعلم الطبيعي، من أبرز مؤلفاته "نقد العقل المحض"، و"نقد العقل العملي". (المترجم) وللمزيد راجع: (The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn (Ed), K.p.205.)

** قدم كانط معايير صارمة في إمكانية وصف الله في رده على الفلاسفة الذين حاولوا تقديم أدلة على وجود الله، مبيناً أنّه ما من دليل يمكن تقديمه في إثبات وجود الله لكون أنَّ العقل البشري قاصر عن ذلك. (المترجم)، وللمزيد راجع: كانط، إيمانويل، **الدليل الوحيد الممكن لإثبات وجود الله**، تر: منال محمد خليف، دار أبكالو، بغداد، (٢٠٢٠).

B.Russell(*) بالاعتبار مفارقة بيري Berry،(**) التي تدعونا إلى النظر في التعبير "أقل عدد طبيعي لا يمكن تسميته في أقل من ٢٢ مقطعاً لفظياً". ويدّعي أنَّ هذا التعبير في ٢١ مقطعاً عدداً طبيعياً لا يمكن تحديده في أقل من ٢٢ مقطع، ومن الواضح أنَّه يجب أن نميز لحلِ هذه المفارقة بين طرق التسمية المختلفة على الأقل. ويجب إيجاد حلٍّ لمفارقة الله، إنْ كان هناك حلاً، من خلال تأكيد أنَّه يمكننا الحديث عن الله، إلا أنَّه لا يمكننا الحديث عنه حرفياً.

وإذا كان الأمرُ كذلك، فلا يمكن أن يكون هناك أيّ علم للاهوت، ويكون إله الفلسفة المدرسية والعقلانية عبارةً عن لغوٍ ومليءٌ بالتناقض. وحتى عند الحديث عن الله يجب ألا نناقض أنفسنا. وبمجرد أن نجدْ أنَّنا ننطق بقضايا متناقضة، لابدّ أن نقيد أنفسنا، وربما يمكن أن نسعى لإظهار أنَّ التناقض ظاهر فقط، وقد نتتبع الخطوات التي أدّت إلى الاستنتاج المتناقض، على أملِ أنْ يؤدي تعديلٌ طفيف في إحدى الخطوات إلى إزالةِ الالتباس. أو قد ندّعي أنَّ التناقض ينشأ لأنَّ اللغة المجازية قد تُخطأ إذا أُخذت حرفياً، والشيء الوحيد الذي يجب ألا نفعله هو قبول التناقض بمرحٍ.

---

* برتراند رسل:(١٨٧٢-١٩٧٠) فيلسوفٌ إنكليزي، وعالم منطق وناقد اجتماعي. يعد مؤسساً للفلسفة التحليلية، وضع كتاب "مبادئ الرياضيات" مع الفيلسوف وايتهد، عرض فيه شكلاً جديداً للمنطق الرياضي. (المترجم) وللمزيد راجع: (The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn (Ed), *Russell*.p.335.)

** مفارقة بيري: هي مفارقة في نظرية المجموعة التي تنص على أنَّ n العدد الصحيح المعروف في الجملة التالية: n هو أصغر عدد صحيح لا يمكن وصفه بجملة من أكثر من ثلاثين كلمة"، ويبدو أن هذه الجملة تحدد عدداً صحيحاً تماماً n، ولكن لديها عشرين كلمة، أقل من ثلاثين، وهكذا قمنا بتعريف عدد صحيح n من جملة أقل من ثلاثين كلمة، مما يتناقض مع تعريف n، ويعتبر برتراند راسل أول من ناقش هذه المفارقة في كتابه، ونسبها إلى بيري (١٨٦٧-١٩٢٨) وهو أمين مكتبة مبتدئ في مكتبة بودليان في أوكسفورد. (المترجم) وللمزيد راجع: [Paradoxe de Berry (bibmath.net)]

وقولنا باستخدام المصطلحات الفلسفية الشائعة حالياً: إنّنا لا نستطيع الحديث حرفياً عن الله، يعني أنّ كلمة "الله" لا تنتمي إلى اللعبة اللغوية،(*) والصدق التام هو الصدق في لعبةٍ لغوية. ويعتقدُ بعض الفلاسفة أنَّ هناك لعبةً خاصة باللغة الدينية، وفي تلك اللعبة يتعيّن تصور الله. وأعتقدُ بخلاف ذلك وبعدم وجود لعبة لغوية دينية، وأنَّنا نتحدث عن الله مجازاً، وأعني باستخدام المجاز أنْ نستخدم كلمة في لعبةٍ لغوية في غير موضعها.

ومع ذلك، ليس من الغريب في علم اللاهوت أنَّه من غير الممكن تضمينه في لعبةٍ لغوية. ولكن إذا كان **فيتغنشتاين** على حق، فإنَّ فكرة اللعبة اللغوية عبارة عن صياغةٍ لغوية له، إذ لا توجد لعبةٌ لغوية فلسفية أيضاً، ولا توجدُ حقائق خاصة بالفلسفة. وأخيراً، يمثلُ نوعٌ معين من الشعر محاولةً للتعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه حرفياً.

أي بمعنى أنَّ الاستعارة ليست حركة في لعبة لغوية؛ حيث تؤخذ في الحالة القياسية كلمة لها دورٌ في لعبة لغوية وننقلها إلى لغةٍ أخرى. وتؤخذ المحمولات التي نطبّقها على لفظة الله من لعبة لغة أخرى، كالمحمولات المتعلقة بالمعرفة والحب على سبيل المثال، وتُستخدم في حال غياب المعايير تمنحها معانيها في الألعاب اللغوية التي تضعها في مكانها. وإذا كان هناك شيئاً مثل اللعبة الغوية الدينية فهو ليس لعبةً لغوية تتضمن الصدق التام. وكما لاحظنا فإنَّ اللغة الدينية تشبه في هذا الفلسفة ونوعاً من الشعر الذي يسعى للتعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه حرفياً.

* **اللعبة اللغوية:** هى عملية استخدام الألفاظ ويتحدث فيتغنشاين عنها أحياناً باعتبارها لعبة لغوية، ويتعلم بوساطتها الأطفال المفردات المحيطة بهم ويحفظوا من خلالها سلسلة من الألفاظ، وتتضمن هذه اللعبة التعلم بالإشارة الذي نعرف من خلاله للأطفال الأشياء بالاشارة إليها وتوضيح مدلولاتها. (المترجم) وللمزيد راجع: فيتغنشتاين، لودفيغ، **تحقيقات فلسفية**، تر: عبد الرزاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط١، ٢٠٠٧. صص. ١٢٤-١٢٥.

ولا يكون الشعر كلّه بالطبع من هذا النوع، لنتذكر **بوب** مرة أخرى، إذ سيكون من الحماقة أن نقول أنَّ:

آنا العظيمة التي خضعتْ لها العوالم الثلاث

أتأخذين بالنصيحة أحياناً، وتحتسين الشاي أحياناً أخرى؟

هذه محاولةٌ للتعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه، وسيكون من الحماقة أيضاً الادعاء بأنَّ الشعر المتعذر تفسيره سيكون ذا قيمة أعلى من الشعر الدنيوي. ولكن يجب أن ننتقل إلى الشعر المتعذر تفسيره لنلقي ضوءاً على مشكلاتِ الحديث عن الله.

ولا أعرف فيلسوفاً وصف مفارقة الحديث عن ربوبيةٍ تفوق الوصف بهذه الدقة مثل الشاعر **آرثر هيو كلوف**، وسنأخذ على سبيل المثال، قصيدته عام ١٨٥١، (ترنيمة، لكنها ليست ترنيمة)، ويُستهل مقطعها الأول باستحضار الربوبية المبهمة.

يا منْ تسكنُ صورتكَ الإلهية
في مزارِ الأرواحِ البشرية،
التي غادرتْ يوماً ذلك الفناء،
لتُعرض في زمانٍ غير زماننا،
ويتلاشى من عفى عليه الزمن ويفنى ولا يتركُ ورائه
سوى فراغٍ خاوٍ لعقل أحمق،
سعى عبثاً عن عمدٍ وراءَ نزوةٍ
لتمتلئ الأشكال المبعثرة مرة أخرى.

وتبدأ القصيدة بافتراض أنَّ مكان البحث عن الله هو في أعماق نفس الفرد. ولا تُنتج محاولات التعبير العلني عن الإله الذي نواجهه في النفس إلا أقوالاً لا

معنى لها ومتناقضة ذاتياً ("فارغة وخاوية") أو صوراً غير مرتبطة بالواقع ("أشكالاً مبعثرة").

ويطورُ المقطع الثاني الذي حذفتُه من القصيدة، موضوعَ عجزِ اللفظ البشري عن تجسيدِ الإله. ويعلنُ الشاعر في المقطع الثالث أنَّ الصمتَ - داخلياً وخارجياً - هو الرد الوحيد على ما يفوق الوصف:

أنتَّ يا منْ في ذلك المزار الغامض
وإذا جاز لنا أن نقول: يا ممجد يا إلهي!
لن أعطي فكرةً واحدةً عمّا
قد يكونْ أو لا يكونْ.
ولنْ أثرثِرْ "بكذا" و "كذا"
وأدنسْ بـ "نعم" و"لا".
وكفى أنَّ تكون في نفسنا وقلبنا
ما قد تكونْ.

وبذلكَ تكون اللاأدرية راديكالية؛ حيث تُرفض الطريقة السلبية بحزم كما هو حال الطريقة الوضعية، ولا يمكننا فقط أنْ نقول عن الله ما هو، بل إنَّنا عاجزون أيضاً عن قول خلاف كذلك. ولذلك لا يمكن استبعاد إمكانية أن يكون وحياً أو آخر من الإيحاءات التي يدّعي الآخرون بعد ذلك أنَّها صادقة:

غير مرئيٍ، وآمنٌ في ذلك الضريح العالي
المُعترف به حضوراً والهياً
ولستُ بحاجة إلى بعض الهواء العلوي،
لأضعكَ هناك في يوم ما في المستقبل
ولا تتكلم عن هؤلاء الرجال
أو النساء الذين رأوكَ هكذا حينها ولا تنكرهم:

كان اسمكَ هكذا، وتجلّيتَ هناك أو هنا
له أو لها.

ويمضي **كلوف** في ذلك المقطع الأخير بلاأدريته إلى مرحلة أخرى. وربما لا توجد طريقة يكون فيها الله موضوعاً للرؤية الداخلية للنفس وإنْ كان يفوق الوصف. وربما كان لابدّ أن نتصالح مع فكرة أنَّ الله لا يمكن اكتشافه مطلقاً بعقولِ البشر، ولكن حتى هذا لا يستبعدُ كلَّ إمكانية للصلاة.

لا يبقى غيركَ في ذلك الضريحِ القاتم،
إلهاً مجهولاً أو معروفاً؛
موجوداً، أو غير موجود في عيونٍ
ترقبُ حقيقةً ما يكمن حولها على الأقل.
وتفرقُ بذاتِك باليدِ المهيمنة،
والدليل الحاكم، وبالنظر والحس:
ما منْ أحدٍ سواكَ في النفسِ والقلب،
ولا أرتجي سوى الشعور بكَ.

وهنا تتصالح النفس مع حقيقةِ أنَّه لا يمكن أن يوجد نظيرٌ لرؤيةِ الله أو الشعورِ به، وما منْ شيءٍ ذي معنى يمكنْ أن يُقال عنه، ومع ذلك يمكن أن نخاطبه ونصلي لنستنير بقوته ونستعينُ بعمله. ولكن ألا يفترضُ هذا أنَّه من الممكن وصف الله كفاعلٍ قوي يمكنه سماع صلواتنا على الأقل؟ "لا"، ليس من الضروري أن تفترض الصلاة حقيقةَ ذلك، ما لم تفترضْ إمكانيتها ذلك. ولا تكون صلاة اللاأدري لإلهٍ يشكُّ في وجوده أكثر تهوراً من فعل رجل تاهَ في المحيط أو تقطعتْ به السبل على سفحِ جبلٍ، ويصرخ طلباً للمساعدة رغم أنَّه قد لا يُسمع أبداً أو يطلقُ إشارةً قد لا يراها أحد. ويجب بالطبع ألا تكون الحاجة إلى المساعدة هي الدافع الوحيد الذي قد يدفع اللاأدري للصلاة؛ فقد تكون الرغبة في إسداءِ الشكر لجمالِ العالم وإعجابه به أمراً آخر.

وإذا وجدتْ لعبةٌ لغويةٌ دينية، فستكون بالتأكيد لعبة العبادة اللغوية. وحضي هذا أيضاً بوصفٍ وقورٍ في قصيدةٍ من قصائد **كلوف** الأولى "من يتعب":

أيُّها المنبع الوحيد لنورنا وحياتنا كلّها،
يا منْ نراهُ ونشعرُ به كحقيقنا وقوتنا،
منْ سواك يُظهِرُ الحق
في ساعاتِ الفتنة الأخلاقية الفانية!

فحضوركَ يا إلهي قبلَ أنْ تحضر في داخلي
وفي أعماقِ نفسي، يفوقُ الوصف،
ويعاقبُ كلّ متمردٍ أناني،
أعشقكَ بإرادتي.

وسواء ظلَّ هذا العقلُ الدنيوي صامتاً أو رحلَ صامتاً
فلنْ ينالَ رؤيتكَ بعينٍ منهمرة
وأيُّ نوعٍ دنيويٍ يمكنه أن يراكَ كما أنتَ؟

وإذا كان واثقٌ للغاية من رؤيتكَ، ولو بشكلٍ جريء
في أكثر أشكالِ الفكر تجريداً على ما يبدو،
فلنْ يجرؤ خشيةً منكَ على فعلِ ذلك
بطرقٍ لا تليق بكَ.

يا أيُّها المجهول، يا منْ تغفرُ من دونِ اسم،
وتهيؤُ قلبَ المصلي في سعيٍ دنيوي؛
فإذا كانت حياته مشغولةً بالعمل،
فسيجعل هذا العمل صلاتَه.

ولن يضيّع أوقاته، وعندما يستلزمُ العمل
قوى غير مستغِلة، فلابدّ من إزالةِ الغشاوة المسبّبة للعمى
وتقليل الدموع المذروفة لك سروراً،
وتهيئة العيون للتعرّف عليها.

ولكن هبْ كما تشاء
ذلك المشهد الرائع الفائق للحس أو احجبه،
فسأتقرّبُ منكَ هكذا غدوة وعشيا
ببركتكَ المباركة وتلك الصلاة المتواضعة.

وقد جذبت القصيدة العديد من القُراء، وكان **تينيسون** Tennyson (*) من المعجبين الأوائل بها وأشادَ بها المخلصون والمتشككون؛ لكونها تحتوي على أمورٍ دقيقة تستحقُ الاهتمام. فهناك أولاً: المفارقة الواضحة والمقصودة بالتأكيد، بأنَّ القصيدة التي يبدو أنّها تنكرُ صلاحية مخاطبة الربوبية في الصلاة هي بحدّ ذاتها مخاطبةً صريحةً لـ الله. وما الحضور الداخلي للنفس العميقة أمام الله سوى "تضرع العقل والقلب إلى الله" وهو من التعريفات التقليدية للصلاة؟ لذلك فإنَّ الشاعر لا يهاجم ممارسة الصلاة الصوتية بقدرٍ ما يحثُّ نفس المصلي على أن تكون على درايةٍ بحدودِ الصلاة البشرية، حتى في لحظةِ النطق بها.

ويمكن فهم أول مقطعين لوحدهما على وجه الخصوص من حيث حركتهما المهيبة، كصلاةٍ يمكن أن يتلفظُ بها من دون شكٍ المسيحي الأرثوذكسي المثالي. وسيكونان بلا شكٍ أكثر ملاءمةٍ لتلك التقاليد التي ركّزتْ على النبراس الداخلي

* **ألفريد تنيسون**: (١٨٠٩-١٨٩٢) شاعر إنجليزي، ومن شعراء العصر الفيكتوري، ومن أشهر أعماله قصيدة "الذكرى". (المترجم) وللمزيد راجع: [About Alfred Lord Tennyson / Academy of American Poets]

بدلاً من الوحي الخارجي باعتباره المصدر الأسمى لإدراكنا لـالله. ولكن الحفل المهيب الذي فرضهُ الجِناس في السطرين الأخيرين من المقطع الأول يجعل بداية القصيدة مناسبة بشكلٍ ملحوظ للتلاوة الطقسية.

ويطورُ الزوج الثاني من المقاطع الآن بطريقةٍ أكثر تطرفاً الموضوعات التقليدية لروحانية اللهِ وعدم قابلية وصفه؛ لأنَّ الله روحاً ولا يمكن رؤيته بالعين البشرية، ولا يمكن تصوره بأيّ عينٍ باطنية للخيال، ولأنَّ الله يفوق الوصف فلا يمكن التعبير عن طبيعته في لغة، وبالتالي لا يمكن لأيّ فكرٍ بشري أنْ يفهمها مهما كان مجرّداً. ويتفقُ العديد من اللاهوتيين من النوع الأكثر أرثوذكسية إلى اليوم مع عاطفة القصيدة. ولكن هل يجب أن تكون النتيجة أنَّ العين الباطنية يجب إخفاؤها وإسكاتُ الصوت الباطني؟

وهنا يمنحُ **كلوف** عدم قابلية وصف الله عنصراً أخلاقياً ومنطقياً على حدٍ سواء. إذ يجب ألا يحاولُ الإنسان تسمية الله، كما سمى **آدم** (عليه السلام) الحيوانات؛ لأنَّ التسمية بمثابة مطالبة بالسلطة. وعندما سمى الله نفسه **لموسى** (عليه السلام) كان ذلك بطريقةٍ رفض بها أنْ يعطي اسماً. ومن هنا فإنَّ ترك الله بلا اسمٍ لا يعادلُ التبرؤ منه؛ بل يرفض على العكس من ذلك أنْ تكون المطالبة بالملكية كفراً.

وتوجدُ دراسةٌ أخلاقية أخرى تدخلُ في الخلاف المتعلق بإستحالة التحدث حرفياً عن الله. (طور **كلوف** هذا أيضاً في بعض كتاباتهِ النثرية.) إذ توفر حقيقة أنَّ اللغة اللاهوتية لا يمكن أن تكون حرفية سبباً للتسامح في الدين؛ وهذا يعني أنَّ القضايا اللاهوتية لا يمكن أن تتعارض مع بعضها البعض بطريقةٍ مباشرة تفيدُ بها القضايا التجريبية. ولا يوجد بالتالي هذا الصدام المباشر بين اللاهوت والديانات المختلفة، والذي استُخدم لتبرير اضطهاد الآخرين لطائفة دينية وقتلها.

والقول: إنَّ اللغة الدينية ليست حرفية، وأنَّ المعتقدات الدينية المختلفة لا تتعارض مع بعضها البعض، لا يعني أنَّ جميع الأديان متساوية من حيث القيمة. حيث يكون أسلوب اللفظ عند **وليم شكسبير** و**ويليام ماكغوناغال**

W.McGonagall(*) شاعريٌ في كلّ حالة، وهذا لا يعني أنَّ كتابات كلّ منهما تعرض نظرةً ثاقبةً متساوية إلى الطبيعة البشرية. وكذلك لا تفترض حقيقة أنَّ كلّ من المسيحية والهندوسية يتحدثان باستعارة أن يكون لكلّ منهما نظرةٌ ثاقبة ذاتُ قيمةٍ متساوية إلى الطبيعة الإلهية أو طبيعة الكون ككل.

وتُعتبرُ مقدمات قصيدة **كلوف** "من يتعب" أرثوذكسية بعمقٍ، والعاطفة الموجهة تقليدية أيضاً. وكانتْ عبارة "بالصلاة والعمل" شعاراً لمدرسة الرجبي(**). ولكن أقرب ما يكون إلى عنوان القصيدة هو شعار الرهبنة البينديكتية: "العمل هو الصلاة". ولكن لم يتوصل المؤمنون الأرثوذكسيون مطلقاً من عدم قابلية وصف الله إلى نتيجةٍ مفادها أنَّ استخدام الكلمات لوصفه واستحضاره بها يعدُّ أمراً تدنيسياً. وقالوا بدلاً من ذلك، مع القديس **أوغسطين** Augustine: (***) "وَيْلٌ لِلْسَاكِتِينَ عنْكَ".

وحاولَ بعض المفكرين الدينيين إظهار أنَّ الوصف الحرفي المتماسك لـ الله ممكنٌ في النهاية. وادعى آخرون ببساطة أنَّه يمكن أن تكون هناك أمورٌ أسوأ من الكلامِ الفارغ. وربما هذا هو ما يكمن وراء عبارة **أوغسطين**: "وَيْلٌ لِلْسَاكِتِينَ".

---

* **وليام توباز ماكغوناغل**: (١٨٢٥ – ١٩٠٢) شاعر إسكتلندي من أصل إيرلندي، عرف بعدم إكترائه لآراء أقرانه لذلك أطلقوا عليه اسم أسوأ شاعر في تاريخ اللغة الإنكليزية، ومن أعماله قصيدة "كارثة جسر تاي".(المترجم) وللمزيد راجع: [William McGonagall - Poet - Scottish Poetry Library]

** **مدرسة الرجبي**: من أقدم المدارس في بريطانيا، متخصصة بلعبة الرجبي. (المترجم) وللمزيد راجع: [التاريخ – مدرسة الرجبي (rugbyschool.co.uk)]

*** **أوغسطين**: (٣٥٦-٤٣٠) كاتب وفيلسوف لاتيني، وتعتبره الكنيسة الكاثوليكية قديساً، وله تأثيراً بالغاً على الثقافة الغربية فيما يتعلق بالخطيئة، والنعمة الإلهية، والحرية، ومن أشهر كتاباته: "مدينة الله". (المترجم) وللمزيد راجع: **موسوعة ستانفورد للفلسفة**، القديس أوغسطين، تر: ناصر الحلواني، مجلة حكمة، ٢٠٢٠.

وقد نسعى إلى عبادةٍ معقولة، ومع ذلك لا نتجاوز مناغاة الأطفال أو معاني الممسوسين.

ولم يسبقْ لأحدٍ في القرن العشرين أن تجاوزَ **فيتغنشتاين** من حيث تكريس ذكاءه الحاد لترسيم الحدود بين المعنى واللامعنى، والذي أنهى تحفة شبابه بالكلمات "يجب على المرء أنْ يصمت عمّا لا يستطيع الحديث عنه". ولكنهِ كان ينشر بريقه الخاص على مدارِ عشر سنوات على عبارة **أوغسطين** "وَيْلٌ لِلْسَاكِتِينَ"؛ وهو ما قد نعيدُ صياغته على هذا النحو: "إذن ألا تريد أن تتحدث عن اللغو، أليس كذلك يا راعي البقر؟ واصل الحديث عن اللغو؛ فلنْ يسبب لك أيّ ضررٍ. (١)

(1) Waismann, F. and B.F. McGuinness , *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (Oxford: Blackwell, 1967) ,p .69.

(٢)
أنسيلم في إمكانية تصور الإله

هل الحجة الأنطولوجية صحيحة؟ قدمَ الأستاذ **تيموثي سمايلي** Timothy Smiley(*) من **كامبريدج** ذات مرة حجةً موجزةً ولاذعة على صحتها. وقال: تُعرّف الحجة الأنطولوجية على أنَّها أفضل حجةٍ ممكنة على وجود الله. ويوضحُ هذا أنَّ حجة وجود الله الصحيحة أفضل من حجة وجوده غير صحيحة؛ لذلك إنْ كانت أفضل حجة ممكنة على وجود الله صحيحة، فإنَّ الحجة الأنطولوجية صحيحة.

ولا يعنيني في هذا المقال صحة الحجة الأنطولوجية، وأشكُّ فيما إذا كان بإمكاني أن أقدم ضمن نطاقٍ موجز ما من شأنه أن يحسّن عرض الأستاذ **سمايلي** الممتع. وسأناقش بدلاً من ذلك ما سينتج عن إمكانيةِ تصور الله إذا تتبعنا خُطى فكر **أنسيلم** في كتابه "الخطاب".

ودعونا نبدأ بالمقارنة بين الحجة الأنطولوجية وأشكالاً أخرى من الحجة على وجود الله، مثل النسخ المختلفة للحجة الكونية؛ حيث تنطلق كلّ هذه الأدلة من ظاهرةٍ أو فئةٍ من ظواهر العالم التي تتطلب شرحاً، وتستمرُ في إظهار أنَّ نوعاً معيناً من الشرح لن يؤدي إلى الرضا الفكري مهما تكررَ تطبيقه. ولا يمكن بالتالي شرح الحركة بأشياءٍ متحركة، أو شرح المعلولات بشكلٍ نهائي من خلال عللٍ هي بدورها معلولات، ولا يمكن شرح التركيب بكائناتٍ هي في حدّ ذاتها مركبة.

* **تيموثي جون سمايلي**: (١٩٣٠-) فيلسوف بريطاني، وأستاذ فلسفة الرياضيات والمنطق في كلية كلير. (المترجم) وللمزيد راجع: [Timothy Smiley - Oxford Reference]

ويجب ألا تعتمد الأدلة على وجود الله على سمات معينة للعالم وغير مشروحة بعد، إنْ لم تكن سوى دعوات للجهل وعدم الفهم.

ولا يستند التذرع بالإله إلى إخفاقات معينة في الشرح بل إلى عجزٍ مثبت في نمطٍ معينٍ من الشرح ليقدم فهماً فكرياً مُرضٍ لظواهرٍ من نوع معين.

ولنأخذ على سبيل المثال العلاقة بين حجة التصميم والشرح الداروني من خلال التطور، حيث لا يمثل الموقف الموحد والموقف التطوري توضيحات متنافسة للحقيقة ذاتها. وبما أنَّ الشرح الناجح عن طريق الانتخاب الطبيعي قد يكون في شرحِ أصل أنواعٍ معينة من الحياة، فمن الواضح أنَّه لا يمكن أنْ يشرح كيفية حدوث أشياء كهذه الأنواع على الإطلاق. وهذا يعني أنَّه لا يمكن شرح كيفية حدوث التناسل الحقيقي للشعوب؛ لأنَّ وجود مثل هذه الشعوب يعدُّ مقدمةً من المقدمات التي تستند إليها الشروحات المتعلقة بالانتخاب الطبيعي كنقطةِ انطلاق.

ولا يعني قول ذلك إنَّ الدارونيين لا يقدمون شروحاتٍ لأصل الحياة؛ بل يفعلون ذلك بالطبع، لكنها شروحات من نوعٍ مختلف جذرياً عن الشرح من خلال الانتخاب الطبيعي. وسواء كان من الواجب استحضار الله كواجدٍ للحياة أو من الممكن أن تكون أحد شروحات الحياة المتعلقة بالصدفة والضرورة مرضية من الناحية الفكرية، إلا أنَّه يوجد شيءٌ واحد واضح ألا وهو: لا يمكن أنْ يشرح الانتخاب الطبيعي أصل الأنواع.

وغالباً ما يسيء دعاةُ التطور فهمِ طبيعة الحجة التوحيدية هنا، ويمكن للمرء توضيح ذلك بالإشارة إلى كتاب **ريتشارد دوكنز** R.Dawkins،(*) بعنوان: "صانع

* **ريتشارد دوكنز**: (١٩٤١-   ) عالم سلوك حيوان وأحياء تطوري ومؤلف بريطاني، وأستاذ مادة الفهم العام للعلوم في جامعة أوكسفورد، ومن مؤلفاته: "الجين الأناني". (المترجم) وللمزيد راجع: [Richard Dawkins / Biography, Books, The God Delusion, The Selfish Gene، Facts | Britannica &]

الساعات الأعمى The Blind Watchmaker"[*] الذي يُعدُّ من أوضح ما قُدمَ عن الانتخاب الطبيعي في اللغة الإنجليزية. ويأخذُ دوكنز بالاعتبار الحجة التالية المقدمة لإظهار صعوبات التفسير المتعلقة بأصلِ الحياة ووجود آلية التوالد الأصلية:

يمكن أن ينتج عن الانتخاب التراكمي مُركباً في حين لا يمكن ذلك بالنسبة للانتخاب ذات الجانب الأحادي، ولكن لا يمكن أن ينجح الانتخاب التراكمي ما لم يكن هناك حدٌّ أدنى من آلية التوالد وقوة مولدة، وتبدو الآلية الوحيدة التي نعرفها عن التوالد معقدة للغاية بحيث لا يمكن أن تنشأ عمّا لا يقل عن عدة أجيال من الانتخاب التراكمي.[1]

ويقول دوكنز : تُقدَم هذه الحجة كدليلٍ على مصمم ذكي، وخالقٍ للحمض النووي والبروتين. ويجيب:

هذه حجة واهية بصراحة ولكن من الواضح أنّها مهزومة ذاتياً؛ ذلك أنّنا نواجه صعوبةً في شرح التركيب المنظم. وعندما يُتاح لنا ببساطة افتراض التركيب المنظم ما لم يكن تركيباً منظماً لأداة تولد الحمض النووي/البروتين، فمن السهل نسبياً استحضاره كمولد لتركيب أكثر تنظيماً. وهذا ما يتضمنه في الواقع معظم هذا الكتاب. ولكن يجب أن يكون أيُّ إله قادرٍ بالطبع على تصميم شيءٍ مركب بذكاء مثل آلة تولد الحمض النووي/ البروتين، مركباً ومنظماً على الأقل كتلك الآلة ذاتها، حتى وإنْ افترضنا إلى حدٍ كبير أنّه قادر بالإضافة إلى ذلك على آداء

* وإن كنت أُرجّح ترجمة صانع الساعات الكفيف، ولكني سأسير مع ترجمة مصطفى فهمي لهذا الكتاب، ولابدّ من الإشارة إلى تمييز دوكنز ضمن هذا الكتاب بين صانع الساعات الحقيقي الذي يصمم آلته بعناية ويضع هدفاً له وبين صانع الساعات في الطبيعة وهو الانتخاب الطبيعي، وهي عملية آلية عمياء غير واعية ابتكرها داروين وفسر بها تطور الحياة، وهو ساعاتي لا عقل له ولا هدف ولا عين يعقل بها، ولا يخطط للمستقبل، ولا بصيرة ولا بصر، فهو ساعاتي كفيف. (المترجم) وللمزيد راجع: دوكنز، ريتشارد، **الداروينية الجديدة: صانع الساعات الأعمى**، تر: مصطفى إبراهيم فهمي، دار العين للنشر،ط٢، ٢٠٠٢. ص٢٦

(1) Dawkins, Richard, The Blind Watchmaker (Harlow: Longman , 1986), p. 141 .

وظائف متقدمة مثل الاستماع للمصلين ومغفرة خطاياهم. ولكي تشرحْ أصل آلة الحمض النووي/البروتين باستحضارِ مصممٍ خارقٍ للطبيعة فلن تشرح أيّ شيء على وجه التحديد؛ لأنَّها تترك أصل المصمم غير مشروح. وعليكَ أن تقول شيئاً مثل: "كان الله موجوداً دائماً" وإذا سلّمتَ بهذا النوع من المخرج المتخاذل، يمكنكَ أيضاً أنْ تقول: "الحمض النووي كان موجود دائماً" أو "كانتْ الحياة موجودة دائماً"، وتكون كذلك.(١)

وقد يقول موحدٌ تقليدي: إنَّ هذه الفقرة أساءتْ تقديم فكرة عن الله من ناحيتين: أولاً، يُستبعد الله من السلسلة المركبة أو البسيطة بقدرِ استبعاده من سلسلة المحُركات أو الحركات. وهو ليس مركباً مثل البروتين؛ ولا يكون بسيطاً مثل الجسيم الأولي من حيث المادة، ولا يمتلك بساطة أو تركيب الأشياء المادية. وثانياً: ليس سلسلة من سلاسل الأمور المشروطة زمانياً، والتي يتطلب كلّ منها شرحاً من منظور حالةٍ سابقة للكون، فهو غير متغير وأبدي، ويتجاوز السلسلة الزمنية.

ونظراً لأنَّ الله ليس جزءاً من أيّ سلسلة توضيحية نستحضرها لتفسيره، فإنَّ مفردات ومحمولات السلسلة التوضيحية المختلفة لا تنطبق عليه في أيّ معنى حرفي، وهو محركٌ غير متحرك، وهو علةٌ أولى عن طريق القياس فحسب.

ولكن عندما ننتقل من الحجة الكونية إلى الحجة الأنطولوجية، تصبحُ المفردات التي في حوزتنا لوصف الله أكثر تقييداً. ولا ترتبطُ الحجة الأنطولوجية على عكس الحجة الكونية، بالشرح بل بالتصميم. وبحسب تعريف **أنسيلم** يصبح الله حداً يتجاوز المفهوم؛ لأنَّ أيّ شيء يمكن تصور شيء أعظم منه ليس الله. ولا يكون الله أعظم شيء يمكن تصوره (وهذا من الأسباب التي تجعل نسخة الحجة الأنطولوجية للأستاذ **سمايلي** مجرد مزحة). والله نفسه أعظم ما يمكن تصوره، ويتجاوز بالتالي حدود المفهوم؛ ولذلك لا يمكن تصوره حرفياً.

---

(1) Ibid.

وإنْ كان الله لا يمكن تصوره، أليس من المرفوض ذاتياً الحديث عنه بالمطلق، ولو كان ذلك فقط بذكر عدم إمكانية تصوره؟ دعونا نلقي نظرةً فاحصةً على نصِ **أنسيلم** لنرى كيف يتعامل مع هذه الصعوبة:

يقول الأحمقُ في قلبه لا يوجد إله، وهذا يعني أنَّه يعتقد (اعتقاداً) أنَّه لا يوجد إله. ومن ناحية أخرى، يسمع ويفهم (يعقل) ما يمكن الاعتقاد بعدم وجود أعظم منه؛ ولذلك يعتقد أنَّ ما يمكن الاعتقاد بعدم وجود أعظم منه لا وجود له. ولكن كيف يمكن أن يكون هذا بما أنَّ ما لا يمكن الاعتقاد في شيءٍ أعظم منه لا يمكن الاعتقاد بوجوده؟[١] هذا هو السؤال الذي يطرحه الفصل الرابع؛ فإذا كان القول في القلب اعتقاداً، فكيف استطاع الأحمقُ أن يقولَ في قلبه ما لا يمكنه الاعتقاد به؟

وتبدو إجابة **أنسيلم** عبر التمييز بين معنيين لـ "للاعتقاد" (تفكير واحد فقط)، في المعنى الأول: أفكر في شيء ما إذا فكرتُ في كلمةٍ تشير إليه، وفي المعنى الآخر: لا أفكرُ في شيءٍ إلا إذا فهمتُ ما هو الشيء في حدّ ذاته. ويستطيعُ الأحمقُ أنْ يفهمَ عبارة "ما لا يمكن التفكير في شيءٍ أعظمُ منه"، ولا يستطيع إلا أنْ ينكرَ وجود الله؛ لأنَّه لا يفهم الحقيقة الكامنة وراءَ الكلمات.

ولا يمكن حلَّ المفارقة التي تواجه **أنسيلم** ببساطة من خلال التمييز بين طريقتين مختلفتين في التفكير، حيث يستمر في القول: ليس فقط الأحمق، بل نحنُ أيضاً لا نفهم ما يكمن وراء الكلمات "ما لا يمكن التفكير في شيءٍ أعظم منه". ودعونا ننظرُ في عددٍ من المقاطع التي لا تترك مجالاً للشكّ في الأمر:

يتربع عرش الله في نورٍ يتعذر الوصول إليه، وخيره مبهم، ويتعذرُ على الجميع فهم خيره (الخير الذي يتعدى كلّ فهم).[٢] حيث تجهدُ النفس في الرؤية لكنها لا تستطيع أنْ ترى أيّ شيءٍ يفوق ما تراهُ غير الظلمة، لكنها لا ترى الظلمة حقاً؛

(1) Anselm. *Proslogion* , Chapter 3.
(2) Ibid., Chapter 9.

لأنَّه ما من ظلمةٍ عند الله، لكنها تدركُ أنَّها لا تستطيع أن ترى أبعد من ذلك بسبب ظلامه.[1] والله ليس فقط ما لا يمكن التفكير في أعظم منه، بل هو ذاته أعظم مما يمكن التفكير فيه (أنت لست أعظم مما يمكن التفكير فيه فحسب).[2]

ولا يوجدُ ما هو متناقض ذاتياً في القول: إنَّ ما لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه هو ذاته أعظم ما نفكرُ به، ولا تعادلُ عبارة: "ما لا يمكن التفكير في أعظم منه" عبارة: "أعظم موضوع ممكن التفكير فيه". وأستطيع أن أقول: إنَّ نسخةً من كتابي "الخطاب" عبارةً عن شيءٍ لن يتسع جيبي لأيّ شيء أكبرُ منه. وهذا صحيحٌ لكنه لا يعني أنَّ جيبي سيتسع لنسخةٍ من كتابي الخطاب، وفي الواقع هو أكبر بكثير من أن يتسع له.

ولكن قد نسأل: ما هو نوع التفسير الذي يفكرُ فيه **أنسيلم** هنا، أهو النوع الذي يتناول كلمات تخص الأشياء أم النوع الذي يتناول ماهية الأشياء؟ ولن يسعفنا هنا التمييز الذي قُدم سابقاً؛ لأنَّه إذا كان الله لا يوصف حرفياً، فلا توجد كلمات للدلالة عليه ووصفه؛ كما توجد كلمات لوصف أشياء أخرى والدلالة عليها.

وفي الردّ على **غونيلو** Gaunilo،(*) لا يميز **أنسيلم** منهجياً بين ما يجري

---

(1) Ibid .. Chapter 14.

(2) Ibid ., Chapter 15.

* **غونيلو من مارموتيرس:** راهبا بينديكتيني وجد في القرن الحادي عشر في دير مارموتييه في تورز، فرنسا، اشتهر بانتقاده للعاصر للحجة الأنطولوجية لوجود الله التي ظهرت في كتاب الخطاب للقديس أنسيلم، حيث انتقد غونيلو صحة أن تثبت وجود شيء ما نتيجة لتصورات عقلية، فلا يكفي تصور للماهية حتى يتم إثبات الوجود، فللماهية شيء والوجود شيء آخر؛ فهي تصور ولا صلة لها مع الخارج إذا نُظر الى هذا الخارج في ذاته، ولو كان كما قال أنسيلم لأمكننا تصور أي شيء نريده فيوجد!! لكن أنسيلم من خلال كتاباته يتفق مع غونيلو بأنَّ ما لا يمكن تصوره يوجد بالفعل، فالوجود ليس عين للماهية دائما، فقط مع الله أو الكائن الذي لا يمكن تصور كائن أعظم منه ستكون للماهية عين الوجود.(للترجم) بدوي، عبد الرحمن، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة للطبوعات . الكويت، دار القلم . بيروت . لبنان، ط٣، ١٩٧٩، ٧٢ . ٧٣. وللمزيد حول رد القديس أنسيلم راجع: [Anselm and Gaunilo (hanover.edu)]

التفكير فيه وما يُفهم: يبدو أنَّ ما هو موجود في الذهن وما يُعتقد به هما الشيء ذاته. ويكون التمييز القائم إلى حدٍ ما بين ما يجري في الذهن وما يُفهم بالكامل: "لعلكَ تقولُ إنَّ الشيء الذي لا يُفهم بالكامل لا يُفهم على الإطلاق وليس في الذهن، وإذا كان الأمرُ كذلك، فيجب أن تخبرني أنَّ الشخص الذي لا يستطيع النظر إلى ضوءِ الشمس مباشرةً لا يرى ضوء النهار الذي هو عبارة عن ضوء الشمس". [1]

ومع أنَّنا لا نستطيع النظر إلى الشمس لكننا نرى نورها، ونحنُ مدعوون إلى مقارنة ذلك في حالِ الحديث عن الله.

وسيكون التمييز في الإجابة لاحقاً بين التعقل والاعتقاد، ولكن على أساسٍ يختلفُ عن التمييز بين نوعين من التفكير الذي يحدده كتاب "الخطاب"، ويبدو الآن أنَّ التمييز قائمٌ على أساس أنَّ المرء يمكنه أن يفهم (يعقل) ما هو صادق فقط، ولكن يمكنه أن يفكر (يعتقد) أيضاً فيما هو كاذب. "لا شيء مما يمكن فهمه ليس كذلك، ولكن كلّ شيء يمكن أن يُعتقد أنَّه ليس كذلك باستثناء الكائن الواحد.[2]

وتأتي كلمة **أنسيلم** الأخيرة حول موضوع عدم قابلية وصف الله في الفصل التاسع من الرد على **غونيلو**:

حتى لو صدق أنَّ ما لا يمكن التفكير في أعظم منه لا يمكن التفكير فيه أو فهمه بحدّ ذاته، فلن يترتب على ذلك كذب أنَّ عبارة: "ما لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه" أمكن التفكير فيها وفهمها. ولا شيء يمنع من تسمية شيءٍ يفوقُ الوصف، على الرغم من أنَّ ما يُسمى "يفوق الوصف" لا يمكن أن يُقال في حدّ ذاته، ويمكن التفكير بالمثل فيما لا يمكنْ التفكير فيه، على الرغم من أنَّه لا يمكن التفكير فيما يُسمى بحقٍ ما لا يمكن التفكير فيه. ولذلك، عندما نتحدث عمّا

(1) - Anselm, *Proslogion* , Chapter 2.
(2) Ibid.

"لا يمكن التفكير في أعظم منه"، فلا شكّ في أنَّ ما يُسمع يمكن التفكير فيه وفهمه، على الرغم من أنَّ الشيء ذاته الذي لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه، لا يمكن التفكير فيه أو فهمه.

غير أنَّ هذه الفقرة لا تحلُّ المشكلة حقاً على الرغم من دقتها. إذ كيف يمكن معرفة معنى الكلمة إذا كان لا يمكن حتى التفكير في معناها؟ وإذا كان هناك شيءٌ يفوقُ الوصف، فماذا يقول المرء عندما يحاولُ تحديد الشيء؟ لا يمكن أن يكون التمييز بين الكلمات المفهومة والشيء المفهوم الذي تصفه فعلاً إلا إذا كانت الأشياء المعنية قابلة للوصفِ إلى حدٍ ما.

وتبدو مشكلة **أنسيلم** من حيث مصطلحاته الخاصة غير قابلة للحل. فهل تنطبقُ الصعوبة على كلّ محاولات الحديث عن الله؟ ليس بالضرورة. ويمكن إيجاد حلٍ ممكن من خلال التمييز بين نوعين من عدم القابلية للوصف وذلك من خلال توضيح الاقتراح القائل: إنَّ بإمكاننا الحديث عن الله، لكن لا يمكننا الحديث عنه حرفياً. وإذا كان الأمرُ كذلك، فسيفوق الله الوصف حرفياً، ولكن يمكن وصفه على سبيل الاستعارة، وسأوضحُ هذا الاقتراح أكثر في المقال التالي.

(٣)
الاستعارة والقياس واللاأدرية

شرحتُ في المقالِ السابق الصعوبة التي واجهها القديس **أنسيلم** في حديثه عن أنَّ الإله ليس شيئاً لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه فحسب، بل كان بحد ذاته أعظم مما أمكن التفكير به. ولكن كيف يمكنه تجنب الاستنتاج بأنَّ لفظة "الله" لا معنى لها؟ وكيف يمكن معرفة معنى اللفظة إذا كان من غير الممكن حتى التفكير في معناها؟ وإذا كان هناك ما يفوق وصفه، فماذا يقول المرء عندما يحاول تحديده؟ وهنا يحاولُ **أنسيلم** التمييز بين الكلمات المفهومة وفهم الشيء الذي تصفه، ولكن لا يمكن لهذا التمييز أن يكون فعالاً إلا إذا كانت الأشياء المعنية قابلة للوصف إلى حدٍّ ما وإلى درجةٍ لا تكون بها فائقة للوصف، كما اعتقد **أنسيلم** ذلك عن الله.

ومع أنَّ مشكلة **أنسيلم** تبدو بحسب مصطلحاته غير قابلة للحل، غير أنَّني اقترحتُ في نهاية المقال السابق إمكانية إيجادُ حلّ عبر تمييزنا بين نوعين من عدم قابلية الوصف، ويكشف الاقتراح أنَّنا نستطيع أنْ نتحدث عن الله، في حين لا يمكننا التحدث عنه حرفياً، وإذا كان الأمرُ كذلك، فسيكون فائقاً للوصف حرفياً لكن يمكن وصفه مجازياً.

ونقصد بالقول: إنَّنا لا نستطيع التحدث عن الله حرفياً أنَّ كلمة "الله" لا تنتمي إلى لعبةٍ لغوية. وتكون الحقيقة الحرفية حقيقةً ضمن لعبةٍ لغوية، وجادلتُ بأنَّه لا توجد لعبةٌ لغوية دينية، وأنَّنا نتحدث عن الله مجازاً، وأنَّ استخدام المجاز يعني استخدام كلمة في لعبة لغوية في غير موضعها.

وتكون بعض المفاهيم عن الله فاسدة ذاتياً أو متناقضة مع ذاتها، وليس بطريقةٍ واضحة تكون فيها عبارة "الدائرة المربعة" فاسدة ذاتياً، بل بطريقةٍ سهلة تنطوي فيها عبارة "الكائن العليّمُ المقتدرُ غير مسؤول عن شر الإنسان" على تناقض ذاتي، وقلتُ هذا في مكانٍ آخر. ولاحظْ أنَّ العبارات الفاسدة ذاتياً ليست فارغة أو لا معنى لها. بل على العكس من ذلك؛ فلكوننا نفهم معنى "الدائرة المربعة" بدقةٍ، فإنَّنا نعلم أنَّها لا يمكن أن تفيد كاسمٍ. ولأنَّنا نعرفُ معنى تعبير "الدائرة المربعة" فإنَّنا نعلمُ عدم إمكانية أن يكون لها مدلول. وأودُّ القول أيضاً: لكوننا نستطيع استنباط معنى بعض التعريفات الفلسفية التقليدية للربوبية، فإنَّنا نعلمُ أنَّ كلمة "الله" المفهومة على هذا النحو، لا يمكن أن يكون لها مدلول، وهناك فرقٌ بين التناقض الذاتي (الواضح أو الكامن) واللامعنى.

ويوجدُ نوعان من اللامعنى: خلو شيءٍ من المعنى لم يكن له معنى كما في حال الألفاظ الفارغة التي يقدمها الفلاسفة كأمثلةٍ على الكلمات الفارغة، أو سلسلة من الكلمات ذات الصياغة السيئة التي يقدمونها كأمثلة لجملٍ فارغة. ولكن هناك اللامعنى الذي لا ينتج عن عدم وجود أيّ محاولة لتعيين المعنى، بل عن فشلِ المحاولة الأصلية. وإذا كان كلامُ الله لا معنى له، فمن الواضح أنَّه بالمعنى الثاني.

ولكن ما هو الفرق بين قول الملحد: إنَّ وجود الكون لغزٌ لا نعرفُ إجابته، وبين قولِ الموحد: إنَّ الإجابة عن السؤال المتعلق بوجود الكون هي ذلك الإله الذي لا نستطيع معرفة أيّ شيءٍ عنه؟ وأريدُ في هذا المقال متابعة الإجابة عن هذا السؤال بالقول: إنَّ بعض الفلاسفة مثل **كانط**، سيرفضون فكرة أنَّ وجود الكون لغزٌ لا نعرف إجابته، ذلك أنَّ العبارات المتعلقة بالكونِ ككل غير منطقية برأيه، ومن ثم فإنَّ الأسئلة المتعلقة بالكون ككل هي بمثابة أسئلة ذاتُ صياغة خاطئة وليستْ أسئلة مجهولة الإجابة، ولكني غير مقتنعٍ بالحجج التي أدَّت إلى هذا الاستنتاج.

وليس لدي اعتراضٌ منهجي على الحديث عن "حال العالم ككل"، إذ بمكننا بالفعل الإدلاء ببعض العبارات الصادقة المتعلقة بحالِ العالم ككل، والذي

يكون ظاهر للعيان على الأقل. وأعلمُ على سبيل المثال، أنَّ علّة الكون ليست تنيناً أخضراً ذو بقعٍ حمراء يعيش في كهفٍ أسفل **سان بيترو**.

وقلتُ: إنَّ اللاهوت يتحدث على سبيل الاستعارة، وفضّل اللاهوتيون القول: إنَّ اللغة اللاهوتية قياسية، وأنَّ الخطاب القياسي ليس مجازياً بالضرورة. وعندما نقول: إنَّ الله يوجدْ ويحدثْ "وجود". و"علّة"، يوضحون أنّها تُستخدم في معانٍ قياسية. ومع ذلك فقد تخفقُ المحاولات اللاهوتية برأيي في شرحِ تطبيق القياس غير المجازي على الله، حيث استلهمَ اللاهوتيون المدرسيون من مقاطع غامضة عند **أرسطو**، وميزوا بين نوعين من القياس: قياسٌ بالإسناد والقياس بالتناسب.

وغالباً ما يُشرح القياس بالإسناد من خلال الإشارة إلى مصطلح "صحي". إذ يمكن للكائنات الحية فقط بالمعنى الدقيق للكلمة مثل الحيوانات والنباتات أن تتمتع بالصحة. مع أنَّ المناخ أو المظهر العام يوصفان عادةً على أنّهما صحيان، حيث أوضحَ المدرسيون أنَّ المناخَ كان صحي؛ لأنَّه سبباً في صحة الحيوانات على سبيل القياس الأساسي، وكان المظهرُ العام صحياً؛ لأنَّه يدلُّ عليها أو أنَّه السبب في صحة الحيوان البشري على سبيل القياس الأساسي. وهكذا كانتْ السببية أساس القياس بالإسناد، ولكن لن يوضح هذا النوع من القياس استنتاج إسناد المحمولات من المخلوقات إلى الخالق؛ لأنَّ الله بمعنى ما، هو علّةُ كلّ شيء (وبالتالي لا ينتمي أيُّ محمولٍ للمخلوقات إليه ولا إلى أيّ مصدرٍ آخر)، وبمعنى آخر، يكون الله خارج سياق السلسلة السببية باعتباره علّة أساسية بالقياس وليس علّةً لأيّ شيء.

ولا يعتمدُ القياس بالتناسب على العلاقات السببية، ويمكن توضيح ذلك بالإشارة إلى المصطلح المماثل "خير". كالقول: إنَّ السكين الخيّر هو السكين المفيد والحاد، والفراولة الخيّرة عبارة عن فراولة طرية ولذيذة؛ فمن الواضح أنَّ الخير في السكاكين مختلف تماماً عن الخير في الفراولة؛ ومع ذلك، لا يبدو أنَّه مجرد

تورية[*] لنطلق على السكاكين والفراولة كلمة "خير"، ولا يبدو أنَّ المرء يستخدم إستعارةً مستمدة من السكاكين عندما يطلق على دفعةٍ معينة من الفراولة أنَّها خيّرة. وأوضحَ المدرسيون أنَّ شرحَ هذا النوع من الاستخدام يعدُّ نوعاً من التناسب الحسابي، وبالتالي:

خير س :: ماهية س =

خير ص :: ماهية ص.

ولكوننا نعرفُ ماهية السكاكين والفراولة، يمكننا فهم معنى "الخير" عند تطبيقه على كلّ منها من دونِ الحاجة إلى تعلّمِ درسٍ منفصل في كلّ حالة.

وتكمنُ الصعوبةُ في تطبيق هذا النمط من القياس في حالِ الله في أنَّنا لا نمتلكُ أيّ فكرةٍ عن ماهيته. حتى أولئك الذين اعتقدوا أنَّ لدينا تصوراً عن الله بمعنى قوي إلى حدٍ ما، فشلوا في القول بامتلاكنا أيُّ فهمٍ لماهية الله. لذا فإنَّ المحمولات القياسية التي تفيدُ وفقاً للنظرية "الخير"، لا يمكن تطبيقها على الله بأيّ طريقةٍ ذي معنى، وإنْ أكدّنا المعنى الحرفي.

ودعونا نقارنُ بين الاستعارة والقياس، وهما تصوران مختلفان للغاية والتمييز بينهما ليس عبارة عن مسألة حدودٍ غامضة.

حيث ينتمي القياس إلى عالم المعنى، ويكفي التمكّن من اللغة لنقلِ فهم المصطلحات القياسية في اللغة (مثل "الخير" و "العلّة")، والشخص الذي لم يفهم أنَّ بعض المصطلحات متماثلة لن يفهم بالفعل معناها في اللغة على الإطلاق.

والأمرُ مختلفٌ بالنسبة للاستعارة، والتي تمثل انتقالاً من لعبةٍ لغوية إلى أخرى، وهي ليست عبارة عن إتقانِ لعبةٍ لغوية، ولا يعني تقديم استعارة أن نعطي دوراً جديداً للغة أو إدخال معنىً جديداً في القاموس. و[لتوضيح ذلك] فكرْ في

* تورية: تعني لعبة الكلمات، وأثرنا الحفاظ على التسمية هنا. (المترجم)

استعارة تبنّاها **فلوبير** Flaubert من **ريتشارد سوينبورن** R.Swinburne(*): "اللغة البشرية عبارة عن قِدرٍ متصدع ندقُّ عليه لكي ترقص الدببة.(1) وهذا لا يستدعي تقديم سجلٍ معجمي جديد تحت عنوان قاموسي"القِدرْ".

ومع ذلك، قد تموتُ الاستعارة وتصبح ميتة عندما تدخل لعبة لغوية جديدة، وليس عند استخدامها كعملٍ إبداعي أصلي أو كإشارة إلى استخدامٍ إبداعي مشهور، بل كجزءٍ من لعبة لغوية مستقلة. ثم يُضاف معنىً جديداً للكلمة، واختبار متى يظهر، وهل يمكنك تعلّم المعنى الجديد واللعبة اللغوية الجديدة بصرف النظر عن اللغة الأصلية؟ والمثال عن استعارةٍ ميتة من هذا النوع هو استخدام لفظتي "مرتفع" و"منخفض" المتعلقة بالملاحظات على المقياس.

ولكن إنْ لم تكن الاستعارة تنتمي إلى عالمِ المعنى أو اللعبة اللغوية؛ فهل تنتمي إلى عالم الأفعال اللفظية؟ بالتأكيد لا؛ لأنَّ المعنى الذي يوضحُ فيه القول والأمر فعلين لفظيين مختلفين. إذ يمكنكَ من حيث الوصف على الأقل أنْ تأمر في الاستعارة ("لا تكن ككلبٍ في معلف!") (**)

---

* **ريتشارد سوينبورن**: (١٩٣٤-)، فيلسوف بريطاني، وأستاذ فخري للفلسفة في جامعة أوكسفورد، من المدافعين عن الحجج الفلسفية لوجود الله، وكتب في العديد من المواضيع الفلسفية وأهمها مشكلة العقل والجسد والإرادة الحرة، ومن كتبه: "المكان والزمان". (المترجم)
وللمزيد راجع: [Richard Swinburne – Philosopher – Bishops Encyclopedia of Religion, Society and Philosophy (jamesbishopblog.com)]

(1) Swinburne. Richard. *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford: Oxford University Press, 1992),p.48 .

** عبارة تُستخدم مجازاً للدلالة على من يمنع شيئاً لا يكون بحاجة إليه، أو لايريد مشاركة الآخرين في شيء، وهي مستمدة من حكاية عن كلب نام في معلف وحرم الثيران من أكل الشعير رغم أنَّه لا يأكل منه، وقد ورد ذكر ما يعبّر عن الحكاية في إنجيل متى (٢٣-١٣) "لكِنْ وَيْلٌ لَكُمْ أَيُّهَا الْكَتَبَةُ وَالْفَرِّيسِيُّونَ الْمُرَاؤُونَ! لأَنَّكُمْ تُغْلِقُونَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ قُدَّامَ النَّاسِ، فَلاَ تَدْخُلُونَ أَنْتُمْ وَلاَ تَدَعُونَ الدَّاخِلِينَ يَدْخُلُونَ".(المترجم)

وأقولُ: إنَّ الاستعارة اللاهوتية غير قابلةٍ للاختزال، ولا يمكن أبداً أن تصبح استعارة ميتة، ولا يمكن أبداً استبدالها بلغةٍ حرفية. ولذلك تأملْ الجملة: "كتبَ الله ناموسه في قلوب الناس"، لدينا في هذه الجملة ثلاثة مستويات من الاستعارة، وتكون كلمة "قلب" الآن استعارة ميتة. وأيّ قاموسٍ سيتضمن معنى مثل: "القدرة على الشعور بالعاطفة"، و"الكتابة" لن يتضمن الحالة ذاتها. ولا شكّ أنَّ الكتابة الحرفية في القلبِ ممكنة للجرّاح، وتكون كتابة شيءٍ ما في قلب شخص ما مجازياً بأنْ يجعله مرتبط عاطفياً به. ويمكن للمرء أنْ يقول على سبيل المثال: إنَّ القديس **فرنسيس** Francis[*] كتبَ قاعدته في قلوبِ تلاميذه الأوائل.

ويمكن للمرء في حالة القديس **فرنسيس** أنْ يصف حرفياً ما فعله. حيث جعل على سبيل المثال تلاميذه يتّبعونَ قاعدته بحماسٍ من خلال تعليماته وتشجيعه. ولكن ماذا فعل الله عندما كتبَ ناموسه في قلوب الناس؟ لا يوجد ما يمكن تخصيصه مثل الطريقة التي قدم فيها بأنَّ بني إسرائيل أحبوا ناموسه.

كما يُقال: إنَّ الاستعارة ليست حركة في لعبةٍ لغوية، بل تأخذ في الحالة القياسية كلمةً لها دور في لعبةٍ لغوية ما ونقلها إلى لغةٍ أخرى. وتؤخذ في حالة الله كلمة ليس لها دورٌ في أيّ لعبة لغوية معيارية واستخدامها في ألعاب أخرى. ويتضمنُ استخدام الأسماء في ألعابٍ لغوية عادية دخول اللعبة (الخبرة) أو خروج (سلوك) يتضمن الاتصال بالكائن المسمى. وليس الأمرُ كذلك بالنسبة لـ الله. ليس لدينا خبرة عن الله، ولا يمكننا التأثير فيه بأيّ شكلٍ من الأشكال. وإذا كان هناك شيءٌ من قبيل اللعبة اللغوية الدينية، فهي ليست اللعبة اللغوية التي تنطوي على حقيقةٍ فعلية.

---

* **فرنسيس الأسيزي:** (١١٨١-١٢٢٦) قديس الكنيسة الكاثوليكية، أدرك أنَّ الإيمان الحقيقى بالله يكون بالتخلي عن كلّ مصادر الآمان. وتبعه العديد من الناس الذين سموا لاحقاً باسم "الإخوة الأصغر". (المترجم)، وللمزيد راجع: هيل، جوناثان، **تاريخ الفكر المسيحي**، تر: سليم اسكندر ومايكل رأفت. ص١٥٥.

وبعد أنْ ميزنا بين الاستعارة والقياس، دعونا نعودُ إلى موضوع القياس، ودعونا نستبعد العقبات الكانطية والفيتغنشتاينية ونتحدث عن قضية العالم. ولن تنطبق بالتأكيد عبارة "(س) هو علّة العالم" على أيّ شيءٍ سوى الله، وإنْ كان هناك إله وستصحّ بالتأكيد عليه، فلماذا لا نقول إنّها تصورٌ عن الله؟

صحيح أنَّ العلّة فكرة متناظرة، لكن الطريقة التي أثيرُ بها الضجة تختلف عن الطريقة التي يسببُ بها عود الثقاب حريقاً وتتسبب بها الجاذبية في سقوط أجسام ثقيلة باتجاه الأرض. وأعتقد أنَّ ذلك يصدق أيضاً على أنَّ فكرة العلّة تمثل فكرةً واضحة. وليس لدينا مجموعة مبهمة من أنواع السببية، إذ يكتشف العلم دائماً أنواعاً جديدة من الأسباب، وقد تخلى منذ زمن بعيد عن الفكرة الديكارتية القائلة: إنَّ التصادم في العالم المادي كان الشكل الوحيد للقوة. وحتى لا تكون حجةً ضد الاعتقاد بأنَّ الله كان علّة العالم، نقول: لم تكن لدينا أدنى فكرة عن نمطِ سببية الله.

ولكن فكرة السببية ليست مجرد فكرة متناظرة، بل إنّها أيضاً شيئاً آخر: دعونا نسميها فكرة إرشادية، وأعني بالفكرة الإرشادية الفكرة المستخدمة للفتِ الانتباه إلى سؤالٍ يجب طرحه. إذ يمكننا التحدث عن سبب السرطان أو قيمة المعادلة أو حلّ مشكلات **أيرلندا الشمالية** من دونِ معرفة السبب أو القيمة أو الحل. ويمكننا القيام بذلك بشكلٍ منطقي من دون معرفة حتى كيفية الشروع في اكتساب المعرفة ذات الصلة، وربما يمكننا التحدث في **أيرلندا الشمالية** عن حلّ المشكلة حتى في الحالات التي قد يتبين أنّه لا حلّ لها.

وأعتقدُ أنَّ جميع الأفكار الإرشادية تمثلُ أفكاراً متناظرة، ولكن العكس ليس صحيحاً؛ ذلك أنّنا نطبقُ أفكاراً متناظرة في الإجابة عن الأسئلة وكذلك في تحديدِ الأسئلة التي يجب طرحها. ولدينا الآن سؤالان نطرحهما عن الله: أليس من الممكن أن يتحدث الله عن ذاته بمصطلحاتٍ متناظرة؟ أليس من الممكن أن يتحدث الله عن ذاته من خلال مصطلحاتٍ إرشادية؟ الإجابة الإيجابية عن

السؤال الثاني أقوى من الإجابة عن السؤال الأول؛ ونعني بأقوى أنَّها نوعاً من لاهوتٍ أكثر سلبية.

واكدَّ المدرّسيون أنَّ الله ليس في أيِّ جنس وليس نوعاً لشيء معين، وليس شيئاً من نوعٍ معين؛ لذلك لا يوجد محمولٌ عام ولا محمولاً نوعياً يصدقُ على الله أو بعبارة أخرى"...الله" ليس محمولاً نوعياً، إذ لا ينبغي تفسير "الرب هو الله" على أنَّه مشابه لـ "فيدو كلب" أو "بطرس إنسان"، فلا تسميةً ولا تحديداً بالنسبة الله، وإذا أردنا أن نقول أيَّ شيءٍ حرفي عنه على الإطلاق، فيجب أن يكون على سبيل الوصف. ولكن كيف يمكن وصفه إذا لم نستطع الإشارة إليه، وكيف نشيرُ إليه إذا لم نتمكن من تسميته أو تحديده؟

تبدو الإجابة سهلة في البداية؛ حيث يمكننا الإشارة إليه من خلال الوصف الإرشادي كما نشيرُ إلى الكثير من الأشياء. مع أنَّ الحديث عن القياس ينتمي إلى الوصف وليس إلى التسمية والتخصيص؛ فالمحمولات الوصفية هي التي يمكن وصفها بأنَّها متناظرة أو أحادية المعنى وليس الأسماء أو المحمولات الفردية. ولا توجدُ أسماءٌ متناظرة ولا أنواعٌ متناظرة؛ وإذا تمكّنا من الإشارة عن طريق القياس، فسيكون ذلك باستخدامِ مصطلحاتٍ متناظرة في صياغة وصفٍ محدد. وكذلك في حال الاستعارة: لا يمكن أن يكون الاسم مجازياً، فرغم أنَّ باستطاعتنا استخدام مصطلحات الأنواع مجازياً (هو فأر، وهي نمر)، غير أنَّنا لا نعيّن في هذه الحالات على نحوٍ مجازي شخصاً لأنواع مختلفة بل وصفاً لخصائصها من خلال المقارنة مع خصائص الأنواع المختلفة.

لذا فإنَّ المشكلة في الطريقة التي يمكننا التحدث فيها عن الله، أنَّها تختزلها في السؤال عمّا إذا كان من الممكن الاستدلال بالوصف الإرشادي وحده. وستكون إجابتي أنَّه من الممكن الإشارة إلى شيءٍ ما من خلال وصفٍ إرشادي فقط إذا أمكن من حيث المبدأ العثور على وصفٍ آخر له، حتى لو لم نعرفْ بعد ما هو (كما قد تبينَ أنَّ علاج السرطان هو بعض الأدوية التي يمكن وصفها بالنظر إلى بنيته الجزيئية، أو حلّ الوضع في **أيرلندا الشمالية** بمجموعة من التدابير

الدستورية). ولكن يبدو أنَّ اللاهوتيين يقتربون في بعض الأحيان بشكلٍ خطير من وجهة النظر القائلة: إنَّ الله لا يمكن وصفه إلا من خلال المحمولات الإرشادية. ولا يتعلق الأمرُ بأنَّنا لا نعرفّ إجابات عن الأسئلة: "أي نوعٍ من الأشياء هو الله؟"؛ وما هو نمط السببية الإلهية؟ بل لا توجد إجاباتٌ ممكنة من حيث المبدأ.

ويمكن تقسيم المحمولات التي يطبقها المتدينون على الله إلى فئتين: هناك محمولات جسدية، ويبدو أنَّه متفق عليها كلياً على أنَّها مجازية، وهناك محمولات عقلية، وقد يزعم بعض اللاهوتيين على الأقل أنَّ هذه تصدق حرفياً على الله. وكونها تصدق حرفياً لا يمنع بالطبع من أن يكون المحمول متناظراً؛ ضع في اعتبارك الطبيعة المتناظرة لفعلٍ مثل "الحب"؛ ففي حين أنَّ حب الشوكولاة يتضمن الرغبة في تناولها، لا ينطوي حبُ حماتي على الرغبة في أكلها وما إلى ذلك.

وتُستخدم المحمولات العقلية عند البشر في المقام الأول؛ حيث تُنسب إليهم بحسب سلوكهم. ولا ننسب الخواص العقلية والأفعال العقلية إلى البشر فقط، بل أيضاً إلى الحيوانات التي تتصرف بطرقٍ مشابهة للإنسان. وننسبُ أيضاً الأعمال والعمليات العقلية إلى المؤسسات والمصنوعات البشرية كالحكومات على سبيل المثال، والنصوص وأجهزة الحاسوب. وليس السبب في هذا أنَّ الحكومات والنصوص وأجهزة الحاسوب تتصرفُ مثل البشر، بل بسبب العلاقات التي تربطها بالبشر الذين يشكلونها ويخلقونها ويستخدمونها. وإذا حاولنا أنْ ننسب عقلياً إلى الله فلا يمكننا فعل ذلك بأيٍّ من هذه الطرق. وليس لدى الله سلوكٌ يشبه السلوك البشري بالطريقة التي يتصرفُ بها سلوك الحيوان؛ وإن كان إلهٌ حقاً فهو ليس مخلوقٌ بشري مثل الحكومة أو نصاً أو حاسوباً.

وتنطوي الألعاب اللغوية التي تكون فيها المحمولات العقلية على ألعابٍ لا يمكن لعبها إلا فيما يتعلق بالبشر والأشياء التي تشبه البشر. ولهذا السبب قلتُ: إنَّنا لا نستطيع التحدث حرفياً عن الله.

وعندما أقول: "إنَّنا نتحدث عن الله مجازاً، فلا أقول بالطبع: يوجد إلهٌ له خصائص كذا وكذا، ومن خصائصه أنَّه لا يمكن التحدث عنه إلا بشكلٍ مجازي". بل أعني أنَّ أيّ جملةٍ تظهرُ فيها كلمة "الله" لها محتوى مجازي غير قابل للاختزال؛ وهذا لا يعني أنَّها فارغة من المعنى، أو غير مهمة أو لا ينبغي أن يكون لها أيّ عواقب على مواقفنا الأساسية. وقد يكون استخدام مثل هذه الاستعارات أمراً ضرورياً إذا أردنا أن يكون لدينا فهمٌ سليم للعالم الذي نعيش فيه. ولكن الطبيعة المجازية للغة الدينية تعني أنَّها غامضة جداً وأكثر إبهاماً مما تسلم به حقاً أيّ نظرية حملية قياسية؛ لأنَّها تعني أنَّنا عندما نتحدث بلغةِ الاستعارة الإلهية، فإنَّنا لا نعرفُ حقاً ما هي الاستعارات.

(٤)
الله والعقل

هل يوجد إلهٌ شخصي؟ لا شكّ أنَّ ذلك يعتمد على ما نقصده من كلمة "شخصي" وما نعنيه بكلمة "الله". ولنفرض فيما يتعلق بالأشخاص أنَّ الشخص عبارة عن شيءٍ يمكن أن تعرفهُ وتحبه أياً كان أمرهُ، ولنفرض أنَّ الله غير مادي ولامتناه أياً كان أمرهُ أيضاً، فلا يمكن الإجابة إذن عن السؤال عمّا إذا كان هناك إله شخصي بالإيجاب ما لم تكنْ صفات مثل الإدراك والحب واللامادية واللاتناهي متوافقة مع بعضها البعض.

وبدلاً من التساؤل عن وجود إله شخصي، قد نتساءل عمّا إذا كان هناك إله ذو عقل. وقد يكون من الأفضل بالفعل طرح هذا سؤال؛ إذ تُعتبر فكرة "الشخص" في سياق اللاهوت فكرةً معقدة، ذلك أنَّ الشخص وفقاً لعقيدة التجسّد Incarnation(*) المسيحية على سبيل المثال، يمكن أن يكون بشرياً وإلهياً، إنساناً أو إلهاً. ووفقاً لعقيدة الثالوث المقدس عند المسيحية، يمكن أن تُشكل ثلاثة أقانيم متميزة إلهاً واحداً. (**) ولكي لا نورط أنفسنا في هذه الأمور العقائدية

* **التجسّد**: يتمثل في السيد المسيح الذي "يليق بطبيعته أن يجدد خلقه كلّ شيء، وأن يتحمل الآلام عوضاً عن الجميع، وأن يكون نائباً وشفيعاً عن الجميع لدى الأب" (الله)، وقد تأنس الكلمة (المسيح) وصار إنساناً لكي نصير نحن إلها، وهنا تطلق كلمة إله برأينا بالمجاز، والمقصود منها أن يكون لنا امكانية مشاركة الإله في طبيعة مجده وفرحه وحبه الالهى المجيد.(المترجم) وللمزيد راجع: حبيب، كمال، **التجسد الإلهي: لاهوتياً، روحياً، كنسياً، عصرياً**، مقالات هادفة (٧)، مارينا -شبرا. ص١٩

** **الأقانيم الثلاثة**: تُعرف هذه الأقانيم ضمن الدين المسيحى بـ(الأب والابن وروح القدس)، حيث أنَّ الأب هو الله الذي "بذل ابنه ليوجد بيننا كعبدٍ ليحرر كلّ المأسورين بعبودية ابليس ==

المعقدة، دعونا نطرحُ سؤالاً أبسط من ذلك: هل يوجدُ عقلٌ إلهي؟ولكن ما هو العقل؟ والإجابة الصحيحة وإنْ كانت غير واضحة هي أنَّ العقل عبارة عن الذهن بالإضافة إلى الإرادة. ويمثل الذهن والإرادة وفقاً لتقليدٍ فلسفي طويل، ملكتان عظيمتان للعقل. والذهن عبارة عن اللوغوس(*) أو مكان الإدراك، والإرادة هي اللوغوس أو مكان الحب. لذا يكمنُ السؤال عن وجود ما يُسمى بالعقل الإلهي مرةً أخرى في السؤال عمّا إذا كانت صفات الإدراك والحب متوافقة مع صفات الألوهية الأخرى.

وترتبط الأمورُ التي نحاولُ أنْ نقولها عن الله بمعنى ما بالأمور التي نقولها نحنُ البشر عن بعضنا البعض. وإذا كنا مهتمين بمعرفة ما إذا كان الله شخصاً، فذلك لأنَّ العلاقات الشخصية ذات أهميةٍ فريدة للبشر. وعندما نتحدثُ عن معرفةِ الله ومحبته، فإنَّنا نستخدم الكلمات التي غالباً ما نشعرُ بأنَّها في موضعها عندما

والموت". وينبغي الأخذ بالاعتبار هنا أن لفظة الأبن أو الأب تؤخذ مجازاً وليس بالمعنى الحرفي عند المسيحية؛ لأنَّ الله خالق كلّ شيء وموجدٌ لكلّ شي وقادرٌ على كلّ شيء في جميع الأديان، وقد نزه ذاته سبحانه وتعالى عن أنْ يكون له ولد، في قوله تعالى: "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٣) (سورة الإخلاص)، والإبن الكلمة هو عيسى المسيح الذي "أحبّنا وأخذ طبيعتنا ليعطينا طبيعته" أما الروح القدس: فهو جبريل بالمفهوم الإسلامي، وهو عند المسيحية يمثل "العامل في كنيسة الله في كلّ زمان ومكان ليتمم قصد التجسّد الإلهي ويكمل رسالته الكنسية". (المترجم)، وللمزيد حول الأقانيم راجع: حبيب، كمال، **التجسد الإلهي: لاهوتياً، روحياً، كنسياً، عصرياً**، مقالات هادفة (٧)، مارينا –شبرا. ص١٧

* **اللوغوس**: كلمة إغريقية لها مدلولات عدة كاللغة أو العقل الكلى أو الخطاب، أو عالم الروح أو كلمة الإله، حيث اتخذت ضمن الفكر المسيحي ومن قبله اليهودي معنى دينياً، وتدلّ عند اليهودية على أوصاف حكمة الله ككيان شبه مستقل ومسؤول عن خلق العالم والمحافظة عليه، واستخدم المسيحيون الأوائل فكرة اللوغوس لوصف العلاقة بين يسوع المسيح والله، حيث وصف إنجيل يوحنا السيد المسيح بأنّه اللوغوس الذي كان مع الله في البدء والذي من خلاله صُنعت كلّ الأشياء وهوالمثال الأول. (المترجم)، وللمزيد راجع: هيل، جوناثان، **تاريخ الفكر المسيحي**، تر: سليم اسكندر ومايكل رأفت.ص١٥.

نستخدمها لنا ولأقراننا. وتكون العقول التي نعرفها على نحوٍ أفضل عقولاً بشرية، وربما هي العقول الوحيدة التي لدينا معرفةٌ حقيقية عنها.

ولكن هل يصحُّ القول: إنَّ كلّ أفكارنا عن الألوهية مشتقة من أفكارنا عن الإنسانية؟ ذهب بعض الفلاسفة إلى أنَّ علاقة الاشتقاق تسيرُ في الاتجاه الآخر، ويؤكدون أنَّ الأفكار التي نطبّقها في وصفِ الحالات الذهنية والأفعال العقلية البشرية تُطبَّقْ بالأساس على العقل الخارق. وهكذا فإنَّ **ديكارت** الذي شكَّ في وجود العالم الخارجي، وكان يتوقُ إلى تحقيق اليقين الأساسي، يناقش وجود الله بالعبارات التالية: "كيف يمكنني أن أفهم شكوكي ورغباتي، أيّ افتقاري لشيءٍ ما وليس كائناً مثالياً تماماً، إنْ لم تكن لدي أيُّ فكرةٍ عن كائنٍ أكثر كمالاً كمعيارٍ يمكنني من خلاله التعرّف على عيوبي؟" ويعتمدُ وعيي بمعرفتي الناقصة والحب غير المرضي إلى حدٍ ما برأيه علىٰ مفهوم الإدراك والحب الكاملين عند الله.(*)

ويعتقد فلاسفة آخرون أنَّ نموذج الإدراك يمثلّ المعلومات التي يكتسبها البشر من خلال استخدام حواسهم الجسدية، وأنَّ نموذج الحب هو العاطفة التي يعبّر عنها البشر من خلال سلوكهم الجسدي. وهكذا أكدّ **فيتغنشتاين** أنَّ الألعاب اللغوية التي توفّر بيئةً للمحمولات العقلية هي الألعاب اللغوية الممزوجة بأشكالِ الحياة البشرية. "ويمكن للمرء أن يقول فقط عن البشر وما يشبه (يتصرف مثله) الإنسان الحي: إنَّ من يملك أحاسيساً يكون مبصراً وأعمى، وذو سمعٍ وأصم، وواعٍ أو فاقداً للوعي".(1)

* ينتقل ديكارت في رحلةِ البحث عن اليقين من الشك في كلّ ما هو موجود من نفس وجسد وعالم خارجي وحتى الله ﷻ، إلى أن يصل إلى الإثبات من داخل الكوجيتو ذاتها أو ما يعرف بـ "الأنا أفكر إذن أنا موجود" أو الأنانة الديكارتية، وهي فكرة أودعها الله في قلبه، وبذلك أثبتَ ديكارت وجود كائن كامل ليس كمثله شيء ومنزه من عيوب ونواقص البشر.(المترجم) وللمزيد راجع: ديكارت، رينيه، **التأملات في الفلسفة الأولى**، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩. ص ٧١ ما يليها.

(1) Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell 1953).

ويعتقدُ كلٌّ من **ديكارت** و**فيتغنشتاين** أنَّنا نبدأ عند استخدام المحمولات العقلية من خلال تطبيقها على البشر، ولكن **ديكارت** يتخذ إنساناً واحداً كنموذج له بتطبيقه لهذه المحمولات على ذاته بوصفها الضامن لعقله، في حين يتخذ **فيتغنشتاين** شخصاً ثالثاً كنموذجٍ له بتطبيق هذه المحمولات على أعضاءِ جماعةٍ تستخدمُ لغةً مشتركة.

وكان **ديكارت** ثنائياً؛ بمعنى أنَّه كان يعتقدُ بوجود عالمين منفصلين هما العقل والمادة. ولم يكنْ هذا العالم العقلي متاحاً إلا من خلال الاستبطان؛ حيث يجب أنْ يتعلّم كلّ شخص معاني المحمولات المطبّقة في هذا العالم العقلي من خلال نظرةٍ داخلية إلى محتويات عالمه الخاص به، وكنقدٍ لاذعٍ ل**ديكارت** نشأتْ في القرن العشرين النظرية السلوكية التي أنكرتْ وجود العالم العقلي، فعندما ننسب وفقاً للسلوكيين حالات أو أفعال عقلية إلى الناس، فإنَّنا ندلي في الحقيقة بتصريحاتٍ حول سلوكهم الجسدي الفعلي أو الافتراضي؛ أي السلوك الموجود في عالم المادة.

وهنا اقترحَ **فيتغنشتاين** فلسفة العقل التي كانتْ موقفاً وسطاً بين السلوكية والثنائية الديكارتية. واعتقدَ أنَّ الأحداث والحالات العقلية لا يمكنْ اختزالها في تعابيرها الجسدية (كما اعتقد السلوكيون) ولا يمكن فصلها تماماً عنها (كما اعتقدَ ديكارت). ووفقاً له، فإنَّ العلاقة بين الحالات العقلية والجسدية ليست علاقة اختزال منطقي (كما في النظرية السلوكية) ولا علاقة سببية (كما في النظرية الديكارتية). ويرى أنَّ التعبير الجسدي عن العملية العقلية يمثلُ معياراً لتلك العملية؛ وهذا يعني أنَّ جزءاً من تصور عملية عقلية من نوعٍ معين كان ينبغي أن يكون له مظهراً مميزاً، إذ أوضحَ أنَّ المعايير التي نعزو إليها الحالات الذهنية والأفعال العقلية هي الحالات والأنشطة الجسدية.

ومن وجهة نظري التي دافعتُ عنها في العديد من الكتبِ الأخرى، أنَّ وصف **فيتغنشتاين** يوفّر السياق الأكثر ملائمةً لمتابعةِ الأسئلة المتعلقة بفلسفة العقل. وإذا كان الأمرُ كذلك، فهناك مشكلةٌ تتعلق بأولئكَ الذين يرغبون في الحديثِ عن عقلٍ إلهي، ولكن كيف يمكن أن تُنسب العقلية إلى كائنٍ كإله

التقليد غير المادي وغير الجسدي بالمطلق؟ ستكون هذه المشكلة موضوعاً رئيسياً للمقال الراهن والمقال التالي.

وإذا سلّمنا بموقف **فيتغنشتاين** بأنَّ ما يمنح معنى لمصطلحات الحياة الباطنية هو معايير خارجة عن السلوك الجسدي، يبقى السؤال: ما هو المعيار أو مجموعة المعايير التي نفرّق من خلالها بين العقل والجسد كلياً؟ وإنْ كنا ننسب أجساداً للعقول في المقام الأول، ولا ننسب العقول إلى جميع الأجساد، فما الذي نستند إليه عندما نميّزُ بين تلك الأجساد التي ننسب إليها العقول وتلك التي لا ننسب إليها العقول؟ وقد تحدثنا عن "المحمولات العقلية"؛ أيّ المحمولات التي تتضمن امتلاك العقل، والمحمولات التي تتناسب مع كياناتٍ ذاتُ عقول، ولكن كيف نقررُ أيٌّ من المحمولات عقلية بهذا المعنى؟

نستطيع تناول هذا السؤال من اتجاهين مختلفين؛ لأنَّ العقل عبارة عن ذهنٍ وإرادةٍ في الآن ذاته، ويمكننا أن نتساءل عن المعايير التي ننسبُ بها الذهن والنشاط الذهني، أو قد نستفسرُ عن المعايير التي ننسبُ على أساسها الإرادة والنشاط الإرادي. حيث يمثل الذهن الجانب الإدراكي في العقل في حين تعبّرُ الإرادة عن الجانب الإنفعالي في العقل؛ لذلك يمكن إعادة صياغة سؤالنا بشكله المزدوج على النحو التالي: ما هي المعايير التي ننسب على أساسها حالات العقل الإدراكية والإنفعالية؟

ويمكن القول: تنطوي حالات العقل الإدراكية على امتلاكِ جزءٍ من المعلومات (صادقة أو كاذبة)، وأمورٍ مثل الوعي، والإدراك، والتوقع، والاعتقاد، واليقين، والمعرفة. ولا تكون حالات العقل الإنفعالية صادقة ولا كاذبة بل تنطوي على موقف السعي إلى أشياءٍ أو تجنبها، مثل الهدف، والنية، والرغبة، والإرادة، والكراهية، والامتعاظ، والحب. وقد تكون معايير العقلية وفقاً لذلك معاييراً إدراكية (معاييراً لعزو الحالات الإدراكية) أو معاييراً إنفعالية (معاييراً لعزو الحالات الإنفعالية).

وإذا بدأنا من الجانب الإدراكي، فستكون واحدة من طرق الإجابة على سؤالنا هي تحديد العقل بالوعي. وقد نقول: إنَّ هذه الكائنات ذاتُ العقول لديها وعيٌ أو أنَّ ما يجري في عقلي هو ما أدركه على الفور، على عكس ما يجري في جسدي.

وتوجدُ طريقةٌ أخرى للتمييز بين العقل والجسد هي القول: إنَّ العقل باطني، والجسد خارجي. ويمكن القول: إنَّ هناك عالمين، ذهني ومادي. ويمثلُ العالم الخارجي المادي شيئاً مشتركاً بيننا جميعاً، ويكون العالم الباطني العقلي شيئاً خاصاً بكلٍّ منا أو ربما ينبغي أن نقول بالأحرى: توجدُ عوالمٌ باطنية مختلفة بقدرِ ما توجدُ عقول.

وتوجدُ طرقٌ مختلفة للتمييز بين العقل والجسد، وتربطُ هذه الطرق على نحوٍ وثيق بين العقل واللغة؛ حيث يقول بعض الفلاسفة: إنَّ الكائنات الوحيدة التي تمتلكُ عقولاً هي تلك التي تستخدمُ اللغة، وسوف يميزُ آخرون داخل عالم اللغة بحدّ ذاتها، وسيقولون: لن تكون اللغات القابلة للتصور دليلاً على عقولِ أولئك الذين يستخدمونها، وربما لغات مثل لغة النحل. ويجب أنْ نبحث وفقاً لهذا الرأي عن العقلية في سمةٍ معينة من سمات اللغات التي نعرفها. وتعبِّر هذه السمة التي يسميها بعض الفلاسفة بالقصدية، عن القدرة على الحديث عمّا لا وجود له، واستخدام طرقٍ مختلفة غير مترادفة للحديث عن الأشياء الموجودة ذاتها. ويعرِّفُ بعض الفلاسفة القصدية بهذا المعنى، على أنَّها دلالةٌ على العقلية؛ وقد بُذلَ جهدٌ فلسفيٌ كبير في السعي لتقديم تفسيرٍ دقيق جداً وصوري لمثل هذه القصدية.

ويمكنِ استخدام القصدية كمعيارٍ للعقلية بطريقتين مختلفتين ولكنهما مترابطتين. حيث يستطيع المرء القول: إنَّ استخدام اللغة التي تنطوي على القصدية هو دليلٌ كافٍ على عقلية مستخدمها. أو يستطيع القول: إنَّ اللغة الوحيدة التي تتضمن القصدية ستكون غنيةٌ بما يكفي لتمكينِ المتكلم من أنْ ينسب بها حالات وأنشطة عقلية، وقد يكون كلا القولين صحيحان بالطبع.

ولكن السمة الأساسية للعقلية ليستْ القصدية بالنسبة لبعض الفلاسفة بل العقلانية؛ أيّ القدرة على تقديم الأسباب وفهمها، وقد تكون القصدية وفقاً لهذا الرأي شرطاً ضرورياً ولكنه ليس شرطاً كافياً للعقلانية. ويبدو أنَّهم استلهموا رؤيتهم من تعريف البشر بوصفهم حيواناتٌ عقلانية وليس كحيواناتٍ تستخدم اللغة أو اللغة المقصودة.

وذهب بعض الفلاسفة إلى أبعدِ من ذلك، واعتبروا أنَّ دلالة العقل ليست عقلانية فحسب بل روحية. ولا أعني بـ"الروحية" هنا أيّ نوعٍ من الوجود بصرفِ النظر عن الجسد، بل أعني القدرة فحسب على النظرِ في الأمور التي تتجاوز الحدود المكانية والزمانية لحياة الفرد الجسدية وخبرته. وبرأي هؤلاء الفلاسفة حتى الإدارة الأكثر عقلانية للأعمال اليومية للفرد لن تكنْ مظهراً من مظاهر العقل. ويمكن رؤية العقل في دراسة عالم الرياضيات لمتتالية لانهائية، وفي تكهنات عالم الكونيات حول أصل الكون، وفي تأمل الراهب في اللامتناهي.

وهذه هي الطرق المختلفة التي ميّزَ بها الفلاسفة العقل من خلال اللجوء إلى أنواعٍ مختلفة من القدرة الإدراكية والآداء. وقد يسعى المرء من ناحية أخرى إلى استخدام المعايير الانفعالية بدلاً من المعايير الإدراكية ليختار نوع السلوك الذي يمثل دلالةً على العقلية من تطبيقه لأنواع مختلفة من القوى الكثيرة في الكون.

ولا يمثل كلّ ما يحدث في الكون حالةً من القوة؛ حيث يوجد بالإضافة إلى ما تفعلهُ الأشياء ما يحدث لها. فإذا رميتُ كرة كريكيت على شُجيرة وردية، فهذا عملٌ لي، ولكنه يجري كذلك على الكرة والشُجيرة. ولا يكون لحركاتِ الكواكب أيُّ سلوكٍ خارج طبيعة الكواكب، والتي تنجم عن تطبيقِ قوانين الحركة العامة على الكواكب. أو إذا أردنا أن نسمي الجاذبية شكلاً من أشكالِ القوة، فقد نقول: إنَّ حركة الكواكب ناجمةٌ عن قوى العديد من الأجسام الضخمة المنتشرة عبر الكون. ولا ينبغي أن تُنسب إلى قوة الكواكب بالطريقة التي اعتقدها الفلاسفة والشعراء القدامى وفي العصور الوسطى.

ومع ذلك تمثل القوة ظاهرة كلية، ولا تقتصر على البشرِ أو الكائنات الحية. فإذا ما نظرنا إلى التأثير التآكلي للحمض وبراعم الزعرور نجد أنهما مثالان على قوةٍ لا تقلُّ عن سباحة الدلفين أو حياكة سترة. ونظراً لوجود قوى حية وغير حية على حدٍ سواء، فإنَّ القوة في حدّ ذاتها ليست دلالةً على الحياة بقدرِ ما هي دلالةٌ على العقل. ويبدو أنَّ الاختلاف بين القوة الحية وغير الحية هو أنَّ القوة الحية على عكسِ القوة غير الحية، تتضمن القوة الغائية؛ فهي العمل سعياً وراء الأهداف. وهكذا فإنَّ الكائنات الحية على عكس الكائنات غير الحية، تعملُ بشكلٍ متكرر من أجل تحقيق بعض الفوائد لنفسها أو لنوعها، كما نرى في دورات حياة النباتات وحتى الكائنات الحية الأبسط.

ويوجد فرقٌ حتى عند الكائنات الحية بين نوع القوة النموذجية للنباتات من ناحية، وتلك القوة النموذجية للحيوانات والبشر من ناحية أخرى. وتكون القوة الطبيعية مشتركة بين جميع الكائنات الحية، في حين لا توجد القوة الإرادية إلا في الحيوانات. ويكون لكلٍّ من النباتات والحيوانات احتياجات، غير أنَّ الحيوانات فقط لديها احتياجات أو رغبات، ويكون العمل الإرادي عند الحيوانات بدافعِ الرغبة.

ويمتلكُ البشرُ رغبات مثل الحيوانات، ولكن البشر يمكنهم طلب أشياء لا يرغبها أيّ حيوان، كأنْ يكونوا أغنى من **كروسوس** Croesus،(*) على سبيل المثال، أو أنْ يحوزوا على شهرةٍ بعد موتهم. ومن أسباب الاختلاف بين رغبة الإنسان والحيوان هو أنَّ البشر يمكن أن تكون لديهم رغبات لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال اللغة. ويمكن للبشر والحيوانات على حدٍ سواء القيام بأفعالٍ إرادية، لكن البشر وحدهم من يمكنه القيام بالأفعال المقصودة، أي الأفعال الناجمة عن

---

* **كروسوس:** (٥٩٥ ق .م – ٥٣٦ ق .م)، من الأسرة الميرمنادية، وكان ملكاً لليديا وهى منطقة غرب آسيا الصغرى، وقد دام حكمه إلى أن هزمته الفرس، واعتبر مضرب المثل من حيث ثروته الفاحشة. (المترجم) وللمزيد راجع: [Croesus - World History Encyclopedia]

وعي المرء بسبب قيامه بها. وبهذا يمكن أن نعتبر العمل المقصود المعيار الأول للعقلية.

ويرغبُ بعض الفلاسفة في المجال الانفعالي كما هو الحالُ في المجال الإدراكي أنْ يحددوا معايير أسمى للعقلية. وقد يرغبُ البعض في القول: إنَّها ليست أفعالاً عادية وتتعلقُ بالأفعال المقصودة التي تمثل الدلالة الحقيقية على امتلاك الإنسان للعقل فحسب، بل إنَّها بالأحرى السعي وراء أهداف غيّرية ومتعالية على الذات التي تمثل شعاراً للروح البشرية؛ مثل حب الجار، والعمل من أجل الألفة، والسعي وراء الفهم العلمي، ومحبة الله.

ولا تمثلُ العناصر الإنفعالية والإدراكية التي قمنا بإدراجها، مجموعتين مستقلتين من المعايير العقلية. فلو كان الأمرُ كذلك لما كان من السهل علينا فهم السبب الذي يدفعنا للتحدث بالمطلق عن العقل ككيانٍ واحد، حيث تكون كلّ المستويات المعرفية والانفعالية متشابكة في الواقع. وتمضي الرغبة الحيوانية والوعي الحيواني معاً، وتصبحُ أفكار الرغبة والوعي قابلة للتطبيق على الفاعل عندما يُظهر سلوكُ الفاعل درجةً محددة من التعقيد. وإذا عرفنا قدرات الحيوان وذخيرته السلوكية، يمكننا أن نستنتج أهدافهُ من سلوكهِ، فإذا عرفنا ما هي عناصر بيئته التي يدركها، واستطعنا أن نستنتج عناصر بيئته التي يدركها من سلوكه، فسنعرف الأهداف التي يسعى لتحقيقها. وعلى الطرف الآخر من المقياس، لا يسعى وراء الأهداف الروحية المتعالية غير أولئك الذين لديهم تصوراتٌ مناسبة لصياغة مثل هذه الأهداف. وبذلك فإنَّ الإرادة مستحيلة من دون الذهن، ويكون الذهن مستحيلاً بالقدر ذاته من دون الإرادة وإنْ كان بطريقةٍ أقل وضوحاً، ولا يمكن فهم ما هو متسامٍ من دون درجةٍ من التعاطف مع ما يجعله متسامياً.

وقد أدرجتُ العديد من الخصائص التي ربما تؤخذُ بالاعتبار، واعتبرها بعض الفلاسفة على أنَّها إمارات حاسمة على وجود العقل. وسيُخصّص ما تبقى من هذا المقال بالفعل لتطوير وتقييم المعايير، بهدفِ تحديد كيفية تطبيق المعايير الأكثر ملاءمةً للعقلية إنْ أمكن ذلك على كائنٍ يمتلك سماتَ الألوهية الأخرى.

وإذا أخذنا الوعي كدلالةٍ على العقل، فيجب القول: تمتلك بعض الحيوانات عقولاً أيضاً، وليس البشر وحدهم. ولا شكَّ أنَّ القرود والخيول والأبقار والقطط والكلاب والجرذان والفئران تكون واعية أيضاً، إذا كان الوعي يعني الرؤية والسمع والشم والتذوق ونحو ذلك. وكان أول فيلسوف يحدّد العقل منهجياً من حيث الوعي هو **ديكارت**، الذي نفى أنْ يكون لدى الحيوانات عقولاً؛ لأنَّه أنكرَ كونها واعية، لكنه كان مخطئٌ في هذا. وكان محقاً في اعتقاده أنَّ الحيوانات لا تمتلك وعياً بالذات كما يفعل البشر؛ حيث لا تمتلك الحيوانات التصور الذي يُظهره البشر عند استخدامهم لضمير المتكلم الأول. ولكن الوعي بالذات لا يماثل الوعي، ذلك أنَّ الوعي ممكن من حيث شكله الحسي في حالِ غياب الوعي بالذات.

فإذا حدّدنا العقل من ناحية أولى من حيث الأنشطة الروحية السامية التي حدّد فيها بعض الفلاسفة ماهيته، فيبدو أنَّنا مضطرون من ناحية أخرى إلى القول: إنَّ كلّ البشر ليس لديهم عقول؛ لأنَّه من غير الواضح على الفور أنْ يمتلك جميع البشر القدرة على أن يكونوا علماء أو شعراء أو ميتافيزيقيين أو متصوفين. وربما يتضحُ أنَّ جميع البشر يمكنهم فهم أسمى الأفكار القادرة على التعبير عن لغةِ البشر في حالِ حصولهم على التدريب المناسب. ومع ذلك يبدو ربما أنَّ وجود كائنات أخرى ليس بالأمرِ المستحيل، وربما استطاع من يسكنون المجرات البعيدة إتقان لغاتنا الطبيعية المستخدمة يومياً، لكنهم سيرتبكوا عند استخدام هذه اللغات في بحثٍ علمي أساسي أو وضعها ضمن استخدام شعري أو ميتافيزيقي أو ديني.

وسأكرّسُ هذا المقال والمقال الذي يليه لتنقيحِ تعريف العقل بهدفِ النظر في مدى توسيع فكرة العقل، وعلى وجه الخصوص إمكانية تطبيقها على كائنٍ إلهي. وسوف آخذ بالاعتبار كنقطة انطلاق للبحث، أنَّ امتلاك العقل كتعريفٍ عملي هو امتلاكك لذهنٍ وإرادة. ويمثل امتلاكُ الذهن في حالِ الإنسان امتلاكُ القدرة

على اكتسابِ وممارسة القدرات الفكرية من مختلفِ الأنواع، مثل التمكّن من اللغة وامتلاك المعلومات الموضوعية. ويمثلُ امتلاك الإرادة في حالِ الإنسان امتلاك القدرة على السعي الحر لتحقيق الأهداف التي صاغها الذهن.

ويمثلُ العقل عند البشر مقدرةً وشيئاً محتملاً؛ حيث لا تُمارس بعض المهارات الفكرية دائماً، ولا تنقضي كلّ لحظة من الحياة في مجموعة من الأهداف العقلانية. فالأطفال على سبيل المثال لديهم عقولٌ على الرغم من أنّهم لم يكتسبوا بعد اللغة التي ستتيح لهم ممارسة النشاط الذهني والإرادي. وإذا أردنا أن ننسبَ العقل إلى إلهٍ غير قابل للتغيير ولا نميز فيه بين الإمكان والواقع، فيجب أن نكون مستعدين لقبول أنَّ هذه السمات للعقل البشري ترجعُ إلى إنسانيته وليس إلى عقليته. ويُحدث اللاهوتيون أحياناً تناقضاً في المصطلحات التالية بقولهم: أنا وأنتَّ لدينا عقول، لكن الله هو العقل.

ولكن إذا كان العقل البشري عبارةً عن مقدرة، فما القدرة؟ إنّها موجودة عند الإنسان الحي، ومن الخطأ الاعتقاد أنَّ البشر يتشكلون بطريقة ما من أجسادٍ وعقول، فهم أجسادٌ لها عقول، وفي حين أنَّ الأحجار والأشجار أجساداً (أي أشياء مادية) ليس لها عقول؛ فإنَّ الرجال والنساء عبارةٌ عن أجسادٍ لها عقول. ويكون للقطط والكلاب أجسادٌ تمتلك عقولاً في بعض تعريفات العقل من دون غيرها، ولكن وفقاً للتعريف المقدّم للتو، لا تمتلكُ القطط والكلاب عقولاً لأنّها لا تمتلكُ القدرة على اكتسابِ اللغة.

وتمثلُ المقدرة نوعاً من القدرة، وهي قدرةٌ من الدرجة الثانية، وقدرةٌ على اكتساب القدرات. (يمثل التحدث بالروسية نشاطاً، ومعرفة اللغة الروسية قدرةً، وامتلاك القدرة على تعلم اللغة الروسية هو المقدرة.) ويجب أن نفرقُ في حالِ البشر بين مالك القدرة (الإنسان) والقدرة بحدّ ذاتها (العقل). ولابدّ أن نواجه في الحالة الإلهية الحجة القائلة: إنّه لا يوجد تمييزٌ بين العقل ومالكه.

ويجب تمييز القدرات ليس فقط عن مالكيها بل أيضاً عن استعمالاتها ووسائل نقلها. وعندما تكون القدرة هي القدرة على فعل "س"، فإنَّ القيام بـ

"س" هو في الواقع استعمالٌ لتلك القدرة. وتكون وسيلة نقل القدرة مكوناً أو بنيةً مادية تنتمي بموجبها القدرة إلى مالكها. وسوف يُظهر مثالان طبيعة هذه الفروق وأهميتها؛ حيث تختلفُ معرفة اللغة الروسية التي تمثل القدرة بشكلٍ واضح عن التحدث باللغة الروسية بالفعل، وهي من الأنشطة التي تكون بمثابةِ تدريبات على هذه القدرة، وقد أعرّف اللغة الروسية على الرغم من أنَّني مستغرقٌ بالنوم ولا أتلفظ بأيّ صوت. وتتميز القدرة على الوقاية من نزلاتِ البرد، والتي تُعتبر أيضاً قدرة، عن الخاصية التي يحويها فيتامين "C"، على الرغم من أنَّ فيتامين "C" يمثل وسيلة نقل للقوة الوقائية الموجودة بأقراص الشتاء الخاصة بي. ولا شكّ أنَّ امتلاك القوة يرتبط سببياً بما يحتويه الفيتامين، لكن السبب والنتيجة شيئان متميزان هنا.

ويُعتبَرُ التمييز بين القدرات ووسائل نقلها أمراً مهماً في سياق العقل، ووسيلة نقل العقل البشري هي بلا شك الدماغ والجهاز العصبي المركزي. وإذا كانتْ القدرات متطابقة مع وسائل نقلها، فإنَّ فكرة العقل غير المتجسّد ستكون فكرةً مستحيلة منذ البداية. ولكن نظراً لأنَّ الرابط بين القدرة ووسيلة نقلها قد يكون رابطاً تجريبياً مشروطاً، فإنَّه يحتاج إلى فحص ما إذا كان بإمكان العقل الاستمرار في الوجود من دون وسيلة النقل المناسبة. ويجب أن نسأل في حالِ وجود إله بلا جسد، عمّا إذا كان بإمكان العقل أنْ يوجد من دون أيّ وسيلة نقلٍ على الإطلاق.

ونظراً لأنَّ العقل البشري عبارة عن مقدرةٍ وقدرة ، فإنَّ سوءَ الفهم الفلسفي لطبيعة القدرات يمكن أنْ يؤدي إلى الوقوع في حيرةٍ ضمن فلسفة العقل. فالشخصُ الذي يخلطُ بين قدراتهِ واستعمالاتها سيكون عالماً سلوكياً، وسوفُ يُعرّف العقل من حيث استعماله السلوكي. والشخص الذي يخلطُ بين القدرات ووسائل نقلها سيكون مادياً، وسوف يُعرّف العقل من حيث وسيلة نقله المادية الموجودة في الدماغ. وكلا الخطأين في علم النفس الفلسفي لهما جذوراً في ميتافيزيقا متخلّفة عن القدرة.

وقلنا: إنَّ العقل يتكون من الذهن والإرادة، ولكن إنْ لم يكن العقل مادةً فيزيائية فكيف يكون له أجزاء؟ وهل يمكن أن يكون له بنية بالمطلق، إنْ لم يكن شيئاً ملموساً؟ نعم، بشرط أن يُفهم أنَّنا عندما نتحدث عن الأجزاءِ والبنية هنا فنحنُ نتحدثُ عن العلاقات التي تربطُ بين القدرات المختلفة، وليس عن العلاقات التي تربطُ بين الأشياء المادية. حيث توجد علاقة على سبيل المثال بين القدرة على لعبِ الشطرنج والقدرة على تحريك الفارس بشكلٍ صحيح، ومن الواضح أنَّ الأخير جزءاً مما سبقه. ولكن كلتا القدرتين لا تمثلان كياناً مادياً قابلاً للقسمة.

وبالنظرِ في المعنى الذي يكون فيه العقل قابلاً للقسمة إلى أجزاءٍ ذاتُ أهمية في سياق بحثنا الحالي، فإنَّ إحدى السمات التي ينسبها اللاهوتيون عادةً إلى الله هي كونه بسيطاً، ويفتقرُ إلى أيّ قسمةٍ أو قابلية للتجزئة. وإذا أثبتنا اتساق العقل الإلهي، فيجب أن نستفسر عمّا إذا كانتْ البساطة الإلهية متوافقة مع نوع البنية التي يبدو أنَّها ميزةً لأيّ شيءٍ يمكن أن نسميه العقل.

وتمثّلُ العقول البشرية التي نعرفها عقولاً مجسّدة، ومادية ومتناهية، وتتطورُ بمرور الوقت، وتستفسر وتتعلم وتنسى وتخطئ. ويجب أن نستفسر في هذا القسم عن إمكانية وجود عقلٍ غير مادي، ولا متناهي، وغير متغير، وغير مبالٍ ولا يخطئ، ولا يتعلم شيئاً ولا ينسى شيئاً. ونظراً لأنَّ العقول التي نعرفها جيداً هي عقولٌ بشرية، فقد توجد درجةٌ قصرية من التجسّيم في عزو العقول إلى كلّ الكائنات غير البشرية، سواء أكانتْ متناهية أم غير متناهية. ولكن هل يجب أنْ يؤدي التجسّيم بالضرورة إلى اللغو؟ سنحاولُ في المقال التالي الكشف عن الحدود المنطقية للتجسّيم.

(٥)
حدود التجسّيم

لا يظهر التجسّيم في سياق التوحيد فحسب، ولا نأخذ بالاعتبار بين حين وآخر تطبيق المحمولات بدقة على البشر، بل نطبقها على أمورٍ أخرى غير البشر، حيث نستخدمها على سبيل المثال، لأجزاء من البشر والحيوانات والآلات من مختلفِ الأنواع.

حيث يتنفس البشرُ مثل الحيوانات الأخرى، ويهضمون طعامهم ويمسكون بأجسامٍ أخرى. ويمكننا التحدث من خلال المجاز المرسل synecdoche،(*) عن الأجزاء العضوية أثناء أداء هذه الأنشطة: تتنفسُ رئتانا، وتهضمُ معدتُنا، وتمسكُ أيدينا. وعلى الرغم من كون هذا الاستخدام مجازياً، غير أنَّه ضار فلسفياً بشكلٍ عام، بل قد يكون من الخطورةِ التحدث عن أجزاءٍ من الجسد على أنَّها تؤدي أنشطةً عقلية لا يمكنْ أن يؤديها إلا إنسانٌ كامل. فعندما أرى **ماترهورن** Matterhorn، تنطبع صورٌ على شبكية العين وتجري أحداثٌ محددة في قشرتي البصرية. ولكن لا شبكيتي ولا قشرتي البصرية ترى **ماترهورن**، ولا يرى أيّ جزءٍ مني صوري الشبكية أو القشرة البصرية، وهي حقائق بديهية يغفلُها علماء النفس الممارسين في بعض الأحيان.

إذ لم يحذرنا **ديكارت**، وهو من أوائل من اكتشفوا طبيعة صورِ شبكية العين، من الاعتقاد بوجود زوجٍ آخر من العيون التي تبصرُ الصور داخل أدمغتنا. ولكن

---

* شكلٌ من أشكال الكلام يمثل فيه الجزء الكل أو العكس، كما هو الحال في القول: فاز فارس الخطيب بستة أشواط على الفريق المضيف. (يعني "فريق كرة القدم السوري").

تفسيره للرؤية على أنَّها ادراكُ العقل لأنماطٍ في الغدة الصنوبرية، كان في حدّ ذاته بمثابة افتراضٍ لقزمٍ أو إنسانٍ صغير في أعمقِ نقطة من الدماغ. ولم يكنْ علماء النفس في عصرنا محصنين ضد الوهم القائل: إنَّ الأنشطة الإدراكية والعاطفية للبشر يمكن شرحها من خلال افتراض الأنشطة الإدراكية أو العاطفية الأسطورية التي تحدِثُها أجزاءٌ عضوية أو مجهرية عند البشر. ولتجنب التضليل هنا، من الحكمةِ توخي الحذر الشديد في عزوِ المحمولات النفسية البشرية إلى أجزاءٍ بشرية أصغر من الإنسان بأكمله.

وتكون نسبة المحمولات البشرية إلى الحيوانات مسألةً أكثر خطورة وتعقيداً، ويمكننا تلخيص القضية في السؤال القديم: هل تفكرُ الحيوانات؟ أكدَ **ديكارت** أنَّ الحيوانات لا تفكرُ وليس لديها عقول. ولكن لكي نقرر إلى أيّ مدى كان محقٌ وإلى أيّ مدى كان مخطئ، علينا أنْ نميز بين الأمور المختلفة التي يمكن أن نعنيها بالقول: إنَّ الحيوانات لا تفكر.

أولاً: ربما المقصود أنَّ الحيوانات ليس لديها الوعي الديكارتي، وأنَّها لا تمتلك أفكاراً أو معتقدات خاصة تتعرّف عليها على الفور وتكون وسيلة اتصال لها بعالمها الخارجي. وإذا كان هذا هو المقصود بالقول: إنَّ الحيوانات لا تفكر، فإنَّ الأطروحة صحيحة. ولكنها غير مثيرة للاهتمام أيضاً؛ لأنَّه إذا كان هذا هو ما تعنيه كلمة "يفكر"، فإنَّ البشر لا يفكرون أيضاً. وليس لدينا وعيٌ ديكارتي كحالِ الحيوانات؛ لأنَّ الوعي الديكارتي باطلٌ عديم المعنى.

ثانياً: قد يعني أنَّ الحيوانات عبارة عن آلات، وأنَّ سلوكها يخضعُ للشرح الآلي، ولا يوجد أيُّ مجالٍ في تكوين الحيوان للحديث عن جوهر غير مادي. وقد نسلّم بأنَّه لا توجد "أنا Ego" حيوانية غير مادية: لكننا قد نتساءل أيضاً عمّا إذا كانت هناك "أنا" بشرية غير مادية، وقد نعتبرُ هذا سؤالاً مفتوحاً عمّا إذا كان السلوك البشري غير خاضعٍ بحدّ ذاته ربما للشرح الآلي.

ثالثا: ربما المقصود من ذلك أنَّ الحيوانات لا تستطيع استخدام اللغة، ولا تمتلكُ قدرةً نوعية محددة على تعلّم اللغة، وهو أمرٌ يختلفُ عن الذكاء العام. ومن

المؤكد أنَّ **ديكارت** أشارَ إلى ذلك، ودافعَ **نعوم تشومسكي** Chomsky(*) عنه في عصرنا هذا. كما أثارَ العديد من علماءِ السلوك الحيواني جدلاً حوله، حيث ادعى بعضهم أنَّ الشمبانزي المدرب تدريباً خاصاً قد أتقنَ بالفعل لغة الإنسان.

ولا أرغبُ في الخوض في السؤال عمّا إذا كان البشر فقط من بين الحيوانات الأرضية، لديهم القدرة على إتقان اللغات البشرية. ذلك أنَّ التقارير التي قرأتُها عن عروضِ الشمبانزي مثل **واشو** Washoe **وسارة** Sarah وخلفاؤهما لم تقنعني بأنَّ هذه الحيوانات الموهوبة لديها مهاراتٌ لغوية حقيقية. ولكنها مسألةُ بحثٍ تجريبي لاكتشاف إلى أيّ مدى يمكن تدريب الحيوانات غير البشرية على استخدام اللغات البشرية. وما يهمني هو بالأحرى السؤال الفلسفي عن العلاقة بين العقل واللغة عند الحيوانات. ولا يتعلقُ هذا السؤال كثيراً فيما إذا كانت الحيوانات لديها عقول، بل السؤال عمّا إذا كانت الحيوانات "البكماء"(**) ("الوحوش الغاشمة" من المصطلحات القديمة) لديها عقول.

ووفقاً لما قالهُ **ديكارت** فإنَّ السؤال عمّا إذا كانت الحيوانات لديها عقول يختلفُ عن السؤال عمّا إذا كانت تفكرْ أم لا. حيث يمثل التفكير نشاطاً أو حالة، بينما العقل مقدرة، ويشمل التفكير أنواعاً مختلفة من النشاط أكثر مما

---

* **نعوم تشومسكي**: (١٩٢٨م-) فيلسوف أمريكي وأستاذ لسانيات في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، ساعد بظهور ما يعرف بالثورة المعرفية، وكان لأفكاره تأثير قوي على البحوث المتعلقة باكتساب اللغة عند الأطفال، ومن أشهر أعماله "نمط الأصوات في اللغة الإنجليزية"، و"اللغة ومشكلات المعرفة".(المترجم) راجع:

[https://www.britannica.com/biography/Noam-Chomsky]

** أثرتُ ترجمتها بكماء بدلاً من غبية، لكون الحيوانات تمتلك برأيي درجة من التفكير تجعلها قادرة على التكيف مع بيئتها وهو أمر يصعب الحديث عنه مع استخدام كلمة غبي، إضافة إلى أنَّ النقاش يتعلق بالأساس فيما إذا كانت تمتلك لغة أم لا، فإذا كانت اللغة بحاجة بالدرجة الأولى إلى النطق بها، فالحيوانات لا تمتلك خاصية النطق لتتمكن من إجادة اللغة.(المترجم)

تمتلكه مقدرة العقل. وقلتُ سابقاً: إنَّ العقل هو المقدرة على اكتسابِ القدرات الفكرية، أيّ القدرة على امتلاك أنشطة فكرية. وإذا كانت الأنشطة الفكرية هي تلك التي تنطوي على إنشاء الرموز واستخدامها، فإنَّ الحيوانات البكماء لا عقول لديها؛ لأنَّها لا تُنشئ الرموز وتستخدمها كما نفعل نحن، ومع ذلك فإنَّ هذا لا يحسم السؤال عمّا إذا كانت تفكر.

ذلك أنَّ الحيوانات فاعلة واعية بلا شكّ، فإنْ كان الجماد والنباتات التي لا تشعر قادرة على الفعل، فمن باب أولى القول: إنَّ الحيوانات فاعلة. وتكون الحيوانات واعية على عكس الأحجار والأشجار، بمعنى أنَّها قادرة على الإدراك والإحساس: فهي ترى وتسمع وتشعر بالألم والجوع والعطش. ولا يوجد أيّ تجسّيم في عزو الإدراك الحسي للحيوانات، ولا نستخدم المجاز إذا تحدثنا عن عينِ طائر أو سمكة.

ونفى **ديكارت** أن تكون هناك حيوانات واعية أو تمتلك إحساساً بالمعنى الحقيقي، ولن يسلّم بالحديث عن إحساسٍ طالما لا توجد معطيات حسية. والحقيقة التي تقول: إنَّ الحيوانات كانت تمتلك الآليات المناسبة في أجسادها، قياساً بأعضائنا البصرية والسمعية والتذوق والشم، لم تكن كافية لإثبات أنَّها استطاعت أنْ تدركَ حقاً من خلال احساساتها. وقد نتفق على أنَّ مجرد وجود الآلية المناسبة للإدراكِ والإحساس ليس كافياً: فالدماغ البشري على سبيل المثال متصلٌ بالأعصاب المناسبة، وإذا أزيلَ من الجسد ووضِعَ في المختبر، فلا يمكنه الرؤية أو السمع أو الشم. ولكن الآلية الحيوانية ليست في المختبر، بل في كائنٍ حيواني، ويمكن للكائن ككل أنْ يتفاعل ويتصرف بالطريقة المناسبة لعرضِ أنماطٍ مختلفة من الوعي بالبيئة المميزة بحواسٍ مختلفة.

وللحيوانات معتقدات ورغبات بسيطة، وننسبها إليها على أساس سلوكها وقدراتها واحتياجاتها. وعندما ننسبُ المعتقدات والرغبات إلى الحيوانات، فإنَّنا نستفيد من بنية الكلام غير المباشر كما نفعلُ في حالة البشر؛ ونقول عن كلبٍ، على سبيل المثال: يعتقدُ أنَّه سيؤخذ في نزهةٍ على الأقدام، أو يريدُ أن يفتح له سيده

الباب. وهذا لا يعني اعتقادنا أنَّ للكلاب لغة كلبية يفكرُون بها ويرغبون؛ بل يعني أنّنا ننسب إليها مثل هذه التصورات المتضمنة في وصفنا للاعتقاد والرغبة. حيث يمثلُ الاعتقاد والرغبة تصورات ذات ميلٍ، ونحدد ماهية الميول من خلال وصف ما يمكن اعتباره تمريناً يتعلق بالميل. وإذا لم نستطع التفرقة بين تعبير الفاعل عن "س" وتعبيره عن "ص"، فلنْ نستطع التفرقة في حالِ ذلك الفاعل بين الاعتقاد بـ "س" والاعتقاد بـ"ص"، أو الرغبة في أنْ تكون الحال "س" والرغبة في أنْ تكون "ص".

وتنطوي حيازة تصور "أ" في الكلام الذي يستخدمه البشر على أمرين: (١) القدرة على التعرّف على "أ" لأنَّها "أ"، والتفاعل معها عبر سلوكٍ ملائم وما إلى ذلك. (٢) القدرة على استخدام رمز لـ "أ" (في معظم الحالات يكون من الصعب أو من المستحيل الحصول على مؤشرٍ دقيق صحيح لسلوكٍ يتناسب مع "أ" و"أ" وحدها، بخلاف اللغوي). وتمتلكُ الحيوانات البكماء القدرة الأولى فقط، ولكن هذا يكفي للقول: إنَّ الحيوانات لديها بالفعل تصورات عن أشياءٍ معينة، فقد يكون لدى الكلب على سبيل المثال، التصورات المناسبة للتعرف على الكلاب الأخرى، وعلى خليلته وطعامه، وما إلى ذلك. ولا داعي لأنْ نقول: إنَّ الكلاب لديها التصورات ذاتها التي نمتلكها عندما نتحدث عن خليلة الكلب، بل نقول فقط أنَّه يمتلك تصوراً يمكّنه من اختيار الشيء الذي نختارهُ عندما نتحدث عن خليلته. ونستخدمُ أحياناً عندما ننسب المعتقدات في حالِ البشر، تصورات نمتلكها نحن وليس من يعتقدُ بها، كما هو الحالُ عندما نقول: كان الملك **هنري الثامن** قلقٌ بشأنِ التضخم.

ولا يوجدُ تجسّيم بالضرورة في التصورات المنسوبة إلى الحيوانات. ويظهر التجسّيم فقط إذا نسبنا إليها تصورات لا يمكن أن يتجلى امتلاكها إلا في اللغة. وتوجدُ في حال البشر بعض التصورات التي لا ينطوي امتلاكها سوى على المقدرتين المذكورتين أعلاه: على سبيل المثال، تصور المليون أو الأمس، أو "إذا...إذن". ومن الصعوبة أن نسلّم في هذه الحالات بحيازة الحيوانات البكماء على التصورات.

لننظر في التمييز بين تلك التصورات التي من المنطقي أن ننسبها إلى الحيوانات وتلك التي لم ينسبها **فريجه** Frege(*) **وفيتغنشتاين** إليها.

قال **فريجه** عند مناقشته لفكرة بعض الفلاسفة بأنَّ خاصية العدد واحد أنَّه لا يقبل القسمة وعدد فردي:

إذا صح هذا، فعلينا أن نتوقع تمكّن الحيوانات أيضاً من تكوين فكرة ما عن الوحدة. وهل يمكن أن يكون لدى الكلب الذي يحدقُ في القمر فكرةٌ، وإن كانت غير واضحة عمّا نعنيه بكلمة "واحد"؟ بالكاد نثقُ بهذا مع أنَّه يميز بالتأكيد بين الأشياء الفردية: كلب آخر، وسيده، وحجرٌ يلعب به، إذ يبدو أنَّ هذه يتفردُ بها الكلب بالتأكيد، وقائمة بذاتها وغير مجزءة كما هو الحال بالنسبة لنا. وستلاحظْ فرقاً بلا شك، بين أنْ تُخص عدة كلاب أخرى وبين أن تُخص كلب واحد فقط، ولكن هذا ما يسميه **جون ستوارت ميل** J.S.Mill (**) بالاختلاف الجسدي. ولكن من الضروري أن نعرف على وجه التحديد: هل يعي الكلبُ هذا العنصر المشترك بين الحالتين اللتين نعبّر عنهما بكلمة "واحد" وإنْ على نحوٍ ضعيف؟ يبدو هذا غير محتملٍ بالنسبة لي عندما يعضهُ كلبٌ أكبر منه أثناء مطاردته لقطةٍ على سبيل المثال.(1)

وقال **فيتغنشتاين**: يمكن للمرء أن يتخيل حيواناً غاضباً، وخائفاً، وتعيساً، وسعيداً، ومذهولاً، ولكن هل هو مفعمٌ بالأمل؟ ولما لا؟

---

* **غوتلوب فريجه**: (١٨٤٨-١٩٢٥) رياضيٌ ألماني، اهتم بتطوير جزء كبير من أبحاث المنطق الرياضي، خاصة فيما عرف بالمذهب اللوجستيقي الّذي تبلّور في صورته النهائية في "مبادئ الرياضيات" لرسل ووايتهد. (المترجم) راجع: The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn (Ed). Frege..p.148.

** **جون ستيوارت ميل**: (١٨٠٦ - ١٨٧٣) فيلسوفٌ إنكليزي وعالم اقتصاد برز في المنطق ومناهج البحث العلمي، من أعماله "نسق المنطق "و"مبادئ الاقتصاد السياسي" و"عن الحرية". (المترجم) وللمزيد راجع: (The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn (Ed). Mill.p.243.

(1) Frege, *The Foundations of Arithmetic* (Oxford:Blackwell,1953), p.41.68.

وإنْ اعتقدَ الكلبُ أنَّ سيده عند الباب، فهل يمكنه أيضاً الاعتقاد أنَّ سيده سيأتي بعد غد؟ وما الذي لا يستطيع أن يفعله هنا؟ وماذا أفعلُ حيال ذلك؟ وكيف يُفترضُ أن أجيب على هذا؟

هل يمكن لأولئك أن يأملوا أنَّ باستطاعته التحدث؟ فقط أولئك الذين أتقنوا استخدام اللغة. وهذا يعني أنَّ المظاهر المتعلقة بالأمل تمثلُ نماذجاً لهذا الشكل المعقد من الحياة.(١)

ويبدو لي أنَّ **فيتغنشتاين** قد أخطأ هنا، صحيح أنَّ الكلب لا يعتقد أنَّ سيده سيأتي بعد غد، لكن المشكلة ليست أنَّ الكلب لا يأملُ ذلك، بل أنَّ الكلب لا يتقنُ التقويم. وإذا رآني الكلب أضعُ اللحمَ والوجبات في وعاءِهِ، وقفزَ بحماس صعوداً وهبوطاً، فلا داعي لإنكار أنَّه يأملُ في أنْ يأكل. ويمكن أن يكون للحيوانات آمال بسيطة كما يمكن أن يكون لديها معتقدات بسيطة.

ومع ذلك يبدو أنَّنا سنأخذ بملاحظة **فريجه** ويمكن تطبيقها في حالات أخرى غير تلك المتعلقة بالعدد. ولا يمكن للحيوان الذي يفتقر إلى اللغة أنْ تكون لديه تصورات تتوافق مع الثوابت المنطقية (على سبيل المثال، "لا" و"إذا...إذن"). ويمكن للحيوان بالطبع أن يفرقَ بين الحالة عندما تمطر والحالة عندما لا تمطر؛ وقد يعلّم الحيوان أنَّه إذا لم ينصاع للأمر فسوف يُضرب. ولكن ليس لديه تصورٌ مشترك لأيّ شيءٍ في جميع الحالات التي نستخدم فيها كلمة "لا" أو "إذا...إذن".

ونجدُ إذا استبعدنا الحالات الملتبسة للشمبانزي المدربة تدريباً عالياً أنَّ الحيوانات لا تبرر. ويبنون قولهم: إنَّها لا تبرر على أنَّها لا تطبقُ نسقاً من الرموز مناسباً لتقديم الأسباب وتقيمها. صحيح أنَّ الحيوانات تسعى لبلوغ الأهداف، وتفعلُ شيئاً من أجل شيءٍ آخر؛ لكن لا يمكن للحيوان أن يتصرف بدافعٍ ما إنْ

---

(1) Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953), p.174 .69.

لم يمتلك لغةً. وقد يحفرُ الكلب تحت الأدغال بحثاً عن عظمٍ مدفون، ويُظهر حفره رغبتهُ في الوصول إلى العظم، لكن سلوكه لا يعبّرُ علاوة على ذلك عن أنَّه يحفر بدافعِ رغبته في الوصول إلى العظم. ولا تمتلكُ الحيوانات مبرراتٍ للفعل؛ لأنَّها لا تستطيع إعطاء أسباب له.

وهذا لا يعني إنكار قيامها بتعديلاتٍ جذابة وهادفة في السلوك. وكذلك الحال عندما نركبُ دراجة، ولكن أن يتعلّم المرء الحفاظ على توازنه على الدراجة ليست مسألةً تتعلق بالتفكير. ولا يقتصر الأمرُ على أنّنا لا نجري قياساً منطقياً في أذهاننا قبل إجراء تغييرات دقيقة على زاوية المقاود، فنحن نادراً ما نجري قياساً منطقياً بهذه الطريقة حتى في سلوكنا الأكثر منطقية. ولا يقدمُ المرء في معظم الحالات أسباباً لفعل أحدهم ولفعل الآخرين أو حتى لنفسه، ولكن إذا كانتْ أفعال المرء أفعالاً منطقية، فيمكن أن يقدم أسباباً عند سؤاله عنها. ولا يكون الأمرُ كذلك في حال الحركات العفوية التي نقومُ بها للبقاء في وضعٍ مستقيم على عجلتين.

وإذا كان الحيوان العقلاني حيواناً قادراً على تقديم أسباب وامتلاكها والتصرف وفقاً لها، فيصحُ ما يُقال عادةً: إنَّ البشر وحدهم حيوانات عاقلة.

وأكدّتُ سابقاً أنَّ الحيوانات كائنات واعية، ولكن يجب أن نميز بين الوعي والوعي بالذات. حيث يكون الكائن واعياً بذاته إذا كان لديه تصوراً مكافئاً لإتقان ضمير المتكلم الأول في اللغة البشرية العادية. ولا يكون الوعي بالذات ممكناً من دون اللغة. ويوجد فرقٌ بالنسبة لمستخدِمِ اللغة بين الشعور بالألم والتفكير في أنّني أشعر بالألم، وليس هناك مجال خارج اللغة لمثل هذا التمييز. ويؤكدُ رأي فريجه مرة أخرى أنَّ الخنزير قد يشعرُ بالجوع، ولكن ليس لديه تصورٌ بالعموم عن كونه جائعاً وكونه متخماً.

وأكدّنا أنَّ الحيوانات تفتقر إلى الذهن والإرادة، مع أنَّها تمتلكُ معتقدات ورغبات بسيطة. ولكن هل تمتلكُ خيالاً؟ يمكنُ للحيوانات بالتأكيد تخيّل الأشياء بما تعنيه الكلمة من معنى. ونستخدم أحياناً كلمة "تخيل" للإشارة إلى خللٍ في

الإدراك: ظننتُ أنّني سمعتُ طرقاً على الباب، لكني تخيلته فحسب ولا يوجد انحدارٌ حقيقي هناك، لكن المجال البصري لعلماء النفس يجعلك تتخيل واحداً، وهذا الدواء يجعلك تتخيل أنّك تتحسن بسرعةٍ عالية. ولا داعي لإنكار أنَّ الحيوانات قد تتخيل أشياءً بهذا المعنى – على الرغم من أنَّها مسألة بحثٍ تجريبي لاكتشاف (على سبيل المثال) الأوهام البصرية التي تتعرض لها. ولكن السؤال المثير للاهتمام عن الحيوانات هو ما إذا كان بإمكانها فعل ما نقومُ به عندما نترك خيالنا يهيم طواعيةً، فهل تتخيل الأشياء بهذا المعنى؟

سلّمَ **ديكارت** بذلك، ولكن هذا يعود إلى تصوره للخيال على أنَّه القدرة على إنتاج الصور في الدماغ، ولم يكن هناك سببٌ لإنكار أنَّه قد تكون هناك صوراً مادية في أدمغة الحيوانات تماماً كما كانتْ هناك صوراً مادية في أدمغة البشر بحسب قوله. وإنْ كان الخيال بالتأكيد هو القدرة على التخيل العقلي وليس التخيل الدماغي فهل للحيوانات خيالٌ بهذا المعنى؟

إذا فكرنا في الصورِ الذهنية على أنَّها نسخةً أقل وضوحاً من انطباعات الحس، فلن يكن هناك سببٌ على ما يبدو لانكار وجود الخيال عند الحيوانات. واتفقنا على أنَّ الحيوانات لديها إحساسٌ حقيقي، وإذا سلّمنا بأنَّ لها القدرة بسبب الانطباعات الحية، فلماذا لا تكون القدرة بسبب انطباعات أقل حيوية؟ لكن الأمرُ أكثر تعقيداً من ذلك.

إذ يتطلب امتلاك الصور الذهنية كباقي العمليات الباطنية الأخرى معياراً خارجياً، حيث نتعرّف على الصور الذهنية لبعضنا البعض بالاستماع إلى أوصافها. وفي حالِ الإنسان، يكون المعيار لحدوث الصور الذهنية لغوياً. علاوة على أنَّ قدرتنا على الحصول على صورٍ ذهنية يرتبطُ ارتباطاً وثيقاً بقدرتنا على التحدث إلى أنفسنا. وبالكاد يدّعي أكثر محبي الحيوانات تعصباً أيضاً أنَّ للحيوانات لغةً لا تستخدمها إلا في مناجاتها الباطنية.

ومع ذلك لا يكون كلّ تخيلٍ ذهني لغوي حتى في حالتنا، ولا يمثلُ كلّ ما أراهُ بعين عقلي مادةً مكتوبة، ولا يكون كلّ صوتٍ أسمعه في أذنِ عقلي كلمات

منطوقة. وإلا لماذا لا تشتمُ الكلاب رائحةً في أنف عقلها وتغردُ الطيور في حناجر عقلها؟

يفقدُ السؤال القوة الكاملة بادعائه أنَّ العملية الباطنية تحتاجُ إلى معيارٍ خارجي، وفي حالِ الإنسان، تمثل الشهادة اللغوية معياراً ليس فقط لظهور الصورة الذهنية بل لمحتواها. وعندما يخبرنا أحدهم بما حلم أو ما تخيلَ، فإنَّ ما يقوله حاسماً؛ إذ لا مجال لأنْ يبلغَ صاحبها عن الصور الذهنية بشكلٍ خاطئ. وإذا كان الابلاغ مشوشاً أو غير متماسك، فهذا لا يعني وجود خللٍ في الملاحظة الباطنية، بل يعني أنَّ الصورة ذاتها ضبابية أو متوهمة. ومن ثم إذا قلنا: إنَّ الحيوانات قد تمتلكُ ما لدينا عندما يكون لدينا صوراً ذهنية، فما نقترحه هو أنَّه قد يكون لديها شيء له علاقة جوهرية بتعبيرها عنه في اللغة، من دونِ امتلاكها لأيّ لغة للتعبير عنها.

ولكن ألم يكنْ من الممكن اكتشاف أنَّ الأحداث التي تجري في أدمغة الحيوانات كانت مماثلة تماماً لما يحدث في أدمغتنا عندما تكون لدينا صورٌ ذهنية؟ ألنْ يثبت ذلك أنَّ لديها أيضاً صورٌ ذهنية؟ ورداً على هذه الأسئلة يجب أن نطرح سؤالاً في المقابل: ماذا تعني كلمة "مماثلة تماماً" في هذا السياق؟

فإذا كانتْ الحادثة الموجودة في دماغ الإنسان نوعاً من الانتخاب المعقول لكونها نسخةً مطابقة لصورة ذهنية، فيجب أن تكون حادثة مرتبطة بطريقةٍ منهجية بحوادث ذهنية من شأنها أن تشكّل تعبيراً للغويا عن الصورة؛ لأنَّ هذا التعبير له علاقة جوهرية بالصورة ذاتها. وإذا كان المكافئ المزعوم في دماغِ الحيوان يفتقرُ إلى هذا الارتباط، فعندئذٍ لا يكون "مماثلاً تماماً" لحادثة الدماغ البشري من الناحية ذات الصلة. وإذا كانتْ الحادثة مماثلة تماماً في هذا الصدد من ناحية أخرى، فلا يمكن أن تحدثْ في دماغِ كائنٍ حي يفتقرُ إلى القدرة على التعبير اللغوي.

وبالتالي، فإنَّ السؤال عمّا إذا كان يمكن لأيّ حيوانٍ أن يكون له خيال، يبدو في النهاية أنه سيُختزل إلى السؤال عمّا إذا كانت هناك حيوانات قادرة على

اكتسابِ لغة. وإذا اقتصرنا بأنفسنا على الحيوانات البكماء التي نعرفها، فلا يبدو أنَّ السؤال قد أفضى إلى معنى واضح؛ لأنَّنا لم نعطِ تفسيراً متماسكاً لماهية التخيل الذهني في حالِ غياب أي وسيلةٍ للتعبير عنه.

وأنتقلُ في الجزء الأخير من هذا المقال إلى الشكلِ الثالث الأكثر شيوعاً عن التجسّيم خارج السياق الديني، وهو تطبيق المحمولات العقلية على الآلات. وأصبح هذا الأمر أكثر شيوعاً وأهمُّ مع اعتياد الناس على استخدام أجهزة الحاسوب على نحوٍ متزايد، وكلّما أصبحت أجهزة الحاسوب أكثر وديةً أو سهولة من حيث الاستخدام، كان من الطبيعي أكثر أنْ نطبق عليها محمولات (مثل "الود" بحد ذاته) تُنسب في المقام الأول إلى البشر.

ونتحدث عن أجهزة الحاسوب على أنَّها تحسبُ وتهجئ وتكتبُ القصائد وتألّفُ الموسيقى وتلعبُ الشطرنج. وتمكنتُ ذات مرة من ملاحظة سلوك ماسح ضوئي بصري قديم، وكان قد أظهر بحدّ ذاته مقدرةً فائقة على قراءة الخطوط اللاتينية واليونانية، وواجه لأول مرة نصاً عربياً محكماً، فوجدتُ نفسي أقولُ بشكلٍ عفوي: كان يبكي بهدوءٍ على نفسه في الزاوية. وكان من الواضح أنَّ هذا مثالٌ على المغالطة العاطفية. ولكن هل كان الأمرُ حقاً مجازياً أكثر من القول: إنَّ الماسح الضوئي قد قرأ النصوص اللاتينية واليونانية؟

نحنُ جميعاً على دراية بالمناقشات التي يُقارن فيها بين ذكاء أجهزة الحاسوب وذكاء البشر. حيث يقول أنصار أجهزة الحاسوب: إنَّ أجهزة الحاسوب تفوقتْ بالفعل على البشر في العديدِ من مجالات المساعي الفكرية، وستتفوق عليهم في النهاية، وربما تتولى إدارة الكوكب. وغالباً ما يضع المناصرون على الجانب الآخر بعض القيود التي لن تتخطاها أجهزة الحاسوب أبداً كما يزعمون؛ أي لن تتمكن أجهزة الحاسوب أبداً من فهمِ نكتةٍ، أو كتابة رواية، أو تأليف قصيدة حبٍ مقنعة، أو فهم اللاهوت. ومهما كان ما يقدمه التحدي من تعريفٍ عملي، فعادةً ما تواجهه أجهزةُ الحاسوب (بعد أنْ توقعَ أنصار الحاسوب أنَّهم سيفعلون ذلك بعد بضع سنوات أو عقود).

ولكني أرى أنَّ أنصار الجنس البشري يبادرون في هذه المنافسات بالخطوة الخطأ. ولم يكن يتوجب عليهم أبداً قبول الفرضية القائلة: إنَّ أجهزة الحاسوب تتطابق بالفعل في بعض المجالات مع أداءِ الذكاء البشري، والبحث في المستقبل عن العقبة التي ستمنعُ من سيطرة أجهزة الحاسوب. وكان ينبغي أن يشيروا إلى أنَّ أجهزة الحاسوب ليس لديها ذكاءٌ بالمعنى الحرفي على الإطلاق. ولا يمكنها أن تؤدي بالمعنى الحرفي حتى أبسط المهام الفكرية، مثل جمع رقمين معاً. ويمكن لأجهزة الحاسوب إجراء عمليات الجمع والطرح فقط بالمعنى ذاته الذي يمكن فيه للساعة الرملية أن تخبرنا عن الوقت. ونعني بتمكُّنْ الساعة الرملية من اخبارنا عن الوقت أنَّها وسيلة ميكانيكية تساعدُ البشر في معرفة الوقت؛ ولكن لا يمكن للساعة الرملية أن تخبرنا بالطبع عن الوقت بالمعنى الحرفي، ولا تمتلكُ أيُّ تصورٍ مهما كان عن الوقت. ويمكن للحاسوب بالطريقة ذاتها تماماً، أن يضيف ويطرح بمعنى أنَّه وسيلة إلكترونية تساعدُ البشر في الجمع والطرح؛ لكنه لا يمتلكُ حياةً خاصة به يمكن أن يضطلع فيها علمُ الحساب بالدور الذي يؤديه في حياتنا. والحقيقة التي تقول: إنَّ الحاسوب تحفةٌ ثرية جداً وأكثر تعقيداً من الساعة الرملية لا ينبغي السماح لها بأنْ تخفي الغاية الفلسفية الأساسية.

وعُرّف العقل البشري في المقال السابق على أنَّه القدرة على أداء نشاط فكري، أي الأنشطة التي تنطوي على إنشاء الرموز واستخدامها. ولا تمتلكُ أجهزة الحاسوب عقولاً مثل عقولنا؛ لأنَّها تفتقر إلى هذه القدرة. وهي تعملُ بمعنى ما بفضل الرموز، لكن هذه الرموز رموزنا. والرموز التي تستخدمها ليست رموزاً بالنسبة لها، ونحن من يضفي المعنى على الرموز وليس أجهزة الحاسوب.

والإصرار على عدم وجود أسبقية فكرية صحيحة للحاسوب لا يعني بالمعنى الحرفي رفض استخدام التجسّيم في العلاقة بين المستخدم والحاسوب. ومن الطبيعي، وربما هو أمرٌ لا مفر منه، أنْ ينسب المستخدم أفكاره وأهدافه إلى جهاز الحاسوب الخاص به، وقد يساعدُ ذلك بالفعل المستخدم بشكلٍ إيجابي في الحصول على أقصى استفادة من الحاسوب الذي يتعامل معه. وهذا لأنَّ البرمجة

التي يستخدمها هي في حدّ ذاتها ثمرةُ ذكاءٍ بشري. وكلّ ما تفعله البرمجة هو تنفيذ المقصود، مهما كان مشروط وبعيداً عن المبرمج الذي كتبه. (لا يعرفُ المبرمج بالطبع كيف ستُنفَذ مقاصده في الواقع أكثر مما يعرفه الإرهابي الذي يضعُ القنبلة في صندوق نفايات محطة السكة الحديد. ومع ذلك، فإنَّ تشغيل البرنامج وتشويه الضحية هما عمليتان تُنفَذُ بهما النية في كلّ حالة.) ولا تكون أجهزة الحاسوب منافسة للذكاء والإرادة البشريين، بل امتدادٌ لهما.

وحانَ الوقت الآن لاستخلاص المعنوي من هذه التأملات المتعلقة بالتجسّيم، والتساؤل عن كيفية تطبيق المعايير التي نستخدمها لتطبيق المحمولات العقلية على كائنٍ كان إلهي. وإذا كان نطاق توسيع استخدام مثل هذه المحمولات إلى الحيوانات والآلات محدوداً كما رأينا، فلابدّ من وجودِ صعوبةٍ أكبر بكثير في توسيع نطاقها إلى الله. حيث تشبه الحيوانات والآلات البشر من نواحٍ مهمة: فهي أشياءٌ جسدية، ولها أطراف، ولها أصولها. والمسافة أعظمُ بكثير بين الإنسان والله غير المادي، وغير المعقد، وغير المتغير.

ومن الصعب أنْ نتصور أيضاً بعقلٍ محدود من دون جسد، كيف ترتبطُ بعض عملياتنا العقلية مثل الإحساس والعاطفة، ارتباطاً وثيقاً بأعضاء الجسد وردود الفعل الجسدية. وكانت مثل هذه العمليات مستحيلة من دون جسد برأي التعليم التقليدي لعلماء اللاهوت المسيحيين بقولهم: لا تستطيع العقول غير المجسّدة أن ترى أو تسمع أو تشعر بالألم والغضب. ويصلُ التأمل الفلسفي العلماني في هذا المجال إلى النتيجة ذاتها التي توصل إليها التقليد اللاهوتي.

ولكن ماذا عن التفكير الذهني الخالص، ألا يكون ذلك ممكناً من دون الجسد؟ ولابدّ أن نسأل أولاً عن مكونات التفكير، حيث يتضمن التفكير أنشطةً من أنواعٍ مختلفة، من جسدٍ وحواسٍ وخيال. والتحكم بهذه الأنشطة هو ما يجعلنا نطلقُ عليها اسم "ذهنية"، ولكن ما يبقى تحت السيطرة ليس النشاط في حدّ ذاته، بل الحفاظ على توازن المرء على الدراجة على سبيل المثال، وهكذا تبقى فكرة النشاط الذهني الخالص مبهمة.

ونفكرُ جميعاً بالطبع بالعديدِ من الأفكار التي لا نعبّرُ عنها بأيّ كلمات أو حركات خارجة عن أجسادنا. وننطق بها لأنفسنا وربما في سرية الخيال. ولكن الخيال بحدّ ذاته مرتبطٌ بالجسد، بمعنى أنَّ معيار ما نتخيله هو ما سنبلّغه باللغة العامية عن حياتنا الاجتماعية، وهي اللغة الوحيدة لدينا. ويمثل الخيال وسيطاً من وسائط التفكير الممكنة، ونعني بوسيط أنْ تكون هناك وسائط صوتية ويدوية للكلام.

وتوجدُ حقيقةٌ رائعة بشأن الذهن تتمثلُ بعدم وجود قيود (بخلاف تلك الصورية من المستوى الضروري للتعقيد الرياضي) على الوسيط الذي يمكن فيه التعبير عن أنشطته؛ لذلك يمكن الاستغناء عن أيّ وسيط جسدي معين. ولكن لا يترتب على ذلك أن يكون التفكير ممكناً في حالِ غياب أيّ وسيط جسدي على الإطلاق.

ولكلّ فكرة محتوى ومالك، فهي فكرةٌ عن شيء، وفكرة لشخص ما. ولكن كيف نخصصُ مالكاً للفكرة؟ من خلال النظر في الحالة الطبيعية إلى الجسد الذي يعبّرُ عن الفكرة. ولن يميز المحتوى وحده مالك الفكرة؛ فكثيرٌ من الناس لديهم الأفكار ذاتها التي لدي. ويتفردُ المحتوى فقط عندما يتضمن دلالةً على أنماط تفرد الأفكار بخلاف محتواها (الاحتكام على سبيل المثال، إلى التاريخ الجسدي للمفكر بالفكرة أو بقدرات البشر الطبيعية على جمع المعلومات). وحتى في حالات التخاطر المزعومة أو حيازة الروح، تدخل المعايير المادية صراحةً أو ضمنياً في إسناد فكرة مُعبّر عنها إلى مفكرٍ فرد.

وربما بالكاد يمكننا أن نتصور روحاً غير مجسّمة يتفرد بها موقع فردي أو وجهة نظره عن العالم، من دون امتلاكهما للجسد. وأعني بهذا أنّنا نتخيلها على أنّها تمتلك معلومات لن تكن متاحة إلا من نقطة محددة في المكان والزمان، وهذا في حال العقل المتجسّد الطبيعي. ومن شأن وجهة النظر المحدودة هذه أن تخصص فرداً من هذا النوع من دون غيره من الكيانات غير المجسّمة الممكنة. وهكذا تجد وجهة النظر تعبيراً في محتوى الأفكار التي يتمتع بها مثل هذا الكائن.

ويمكن أن نقتفي أثر الكائن كمركز للمعلومات إذا جاز لنا التعبير. وسيكون هذا الكائن شيئاً يشبه الروح الشريرة أو **تينكربيل**.(*) ويبدو أنَّ وضوح فكرة الروح النقية خلال هذا السياق تتناسب بشكلٍ مباشر مع كونها فارغة.

وإنْ كان من الممكن تصور مثل هذه الروح، غير أنَّها لن تساعدنا في تقديم محتوى لفكرتنا عن الله الذي هو عقل غير متجسّد؛ لأنَّ قيود المكان والزمان هي ما تخيلناه بالضبط لمثل هذا الكائن الذي جعلَ من الممكن تفرده من دون جسّد. وهذا لا يساعد في تصور إله شخصي غير مادي، وكلّي الوجود وأبدي. ولا يقتصر الأمرُ على أنَّنا لا نستطيع معرفة الأفكار المتمثلة بأفكار الله، بل لا يبدو أنَّ هناك ما يمكن أخذه بالاعتبار لننسب فكرة إلى الله بالطريقة التي يمكننا أن ننسب بها الأفكار إلى المفكرين البشر الأفذاذ.

وسيكون العقل الإلهي عقلاً بلا تاريخ، وفي تصور العقل الذي نطبقهُ على البشر، يدخل الزمن بطرقٍ مختلفة، ولكن عند الله لا تغيير ولا شبه تغيير. ولا يغير الله رأيه، ولا يتعلّم، ولا ينسى، ولا يتخيل، ولا يرغب؛ في حين يدخل الزمن بالنسبة لنا في كلّ من اكتساب المعرفة وممارستها، وبداية النقص وتعويضه. وتتضمن ممارسة المعرفة واشباع الرغبة انتشاراً لمسار السلوك (خارجياً أو باطنياً) بمرورِ الوقت، والذي لا يمكن أن يُعزى إلى كائنٍ خارج الزمان.

وتدخلُ الأفكار المتعلقة بالزمن والتغيير في تصورنا للذكاء، إذ يستلزم الذكاء سرعةً في الحصول على المعلومات، وتنوعاً في التكيف مع الظروف المتغيرة وغير المتوقعة. ولا يوجدُ عند الكائن العلّيم وغير المتغير مجالاً لأنْ يُفهم الذكاء على هذا النحو. ولا يرتبط الفهم الفلسفي بالزمن والتغيير بالطريقة الحميمة ذاتها مثل اكتساب المعلومات والاستفادة منها. ولا شكّ في أنَّ هذا هو السبب في اعتباره

* **تينكربيل**: أو الجنية الطيبة وهي شخصية خيالية من شخصيات فيلم والت ديزني "بيتر بان"، وكانت بمثابة شعار لشركة والت ديزني.(المترجم)، وللمزيد راجع: [Tinker Bell / Disney Fairies Wiki / Fandom]

نموذجاً للفكر الإلهي ضمن التقليد الذي يعودُ إلى **أرسطو**. ولكن التأمل الخالد الذي يصرّح به **أرسطو** باعتباره النموذج المثالي للفيلسوف يصعبُ فهمه حتى على المستوى البشري.

كما أنَّ التأمل فيما ينطوي عليه إسنادُ المحمولات العقلية إلى البشر وإلى مخلوقات متناهية أخرى تشبهها، قد أظهر لنا صعوبةً بالغة في تطبيق مثل هذه المحمولات بشكلٍ هادف على كائنٍ غير متناه وغير متغير، وكان مجال تطبيقها الكون بأسره. وتقود الفلسفة في هذا المجال إلى النتيجة ذاتها التي توصل إليها اللاهوتيون الذين قالوا: إنَّنا عندما نتحدث عن الله لا نعرف ما نتحدث عنه.

(٦)
مشكلة الشر وحجة التصميم

نشرَ عالمُ اللاهوت **أوستن فرير** من **أوكسفورد** كتاباً ثرياً منذ حوالي خمسين عاماً ولكنه أُهمِلَ على غير وجه حقٍ منذ ذلك الحين، عن اللاهوت العقلاني بعنوان "التناهي واللاتناهي"[(١)] واختتَمَه بجزءٍ بعنوان "جدلية اللاهوت العقلاني"، وصنفَ فيه الحجج المختلفة على وجود الله.

ويجب أن تبدأ كلّ حجة على وجود الله من عالم الكائنات المتناهية؛ إذ يُفترض التمييز إلى حدٍ ما بين الكائنات المتناهية، وإظهار أنَّ تعايش العناصر المميزة لا يمكن فهمه إلا إذا كان الله موجوداً كأساسٍ لمثل هذا التعايش. وأكدّ **فرير** أنَّ الحجج على وجود الله لا يمكن أبداً أن تكون أقيسة صالحة منطقياً بسبب وجود المصطلحات القياسية (مثل "العلة" و"الموجود ") في المقدمات والنتيجة. ولكن كلّ حجة مصممة لاستنباط حدسٍ كوني من خلال التمييز الـمُقدَّم بين العناصر الموجودة في المخلوق، تجعلنا نمضي بسرعةٍ إلى فهمِ الله باعتباره الكائن الذي نتجاوز فيه هذا التمييز.

وتختلفُ الحجج على وجود الله عن بعضها البعض وفقاً للتمييز المحدود الذي يُعتبر أساساً لكلّ منها، ولكن يمكن أن تختلف أيضاً من حيث الشكل الذي تتخذه الحجة. ولنفترض أنَّ التمييز المحدود يكون بين عنصرين "س" و"ص"، فيمكننا (١) أن نأخذ "س" كأمرٍ مسلّم به، ونبيّن بإضافة "ص" إليها على أنّه تأثير الفعل الإلهي بالضرورة (أو العكس) أو (٢) لا نسلمُ بها بل نعرض المجموعة

---

(1) Farrer, Austin, *Finite and Infinite* (London: Dacre Press,1943).

"س.ص" على أنَّها تشكلُ طبيعةً "مركبة" بحيث تُعتبر مشتقة من طبيعةٍ "بسيطة" في هذا الصدد.

ويطبّقُ فريـر مخططه على عددٍ من الحجج المألوفة وغير المألوفة في علمِ اللاهوت العقلاني من خلال التمييز بين الماهية والوجود، وبين الواقع والإمكان، وبين العقل والإرادة ونحو ذلك. وأودُّ أن آخذ هنا بالاعتبار أحد التطبيقات التي يقدمها لمخططه، بالنسبة للحجة التي يسميها حجة "عن الصورية وغير الصورية (العماه)".(*)

ويقول فرير: إنَّ العالم مركبٌ من الصورة والعماه، وتكافح كلّ صورة لتُخضع ما لا علاقة له بالبيئة التي يسودها العماه نسبياً لمتطلباتها الصورية، وهذا هو أساسُ حجة التصميم.

ونفترضُ في الصورة "١.س"، وجود عماه، فإذا كان العالمُ يمرُّ عبر تصميمٍ متسق، فستكون تلك طبيعته ولن تتطلب شرحاً، وما يثيرُ الحيرة هو أنَّ التصميم كانَ ينبغي أن يحوز على هذه المواد المتدفقة المفتقرة إلى الصورة، ويجب فرضُ ذلك من صانعٍ أعلى وأسمى:

تكمنْ الصعوبة الكبرى في هذه الحجة في صعوبةِ الافتراض المسبق للعماه، حيث يمثلُ العماه عماهُ الصور. ولا يكون تجريدها منه سوى مخطط مكاني-زماني لتفاعلِ الصور المحدودة...يبدو إذن أنَّنا لا يجب أن نفترض عماهً مجرداً، بل عماهٍ لصورٍ ذات مستوى أدنى من أجل إثارة السؤال عن كيفية فرض الأعلى على وسيط متمرد (بما أنَّ هذه لا تحتاج صوراً أعلى لوجودها). ومع ذلك فإنَّ طريقة طرح السؤال هذه مبتذلة؛ لأنَّنا لو سلّمنا بأنَّ الصور الأدنى والصورية بحدّ ذاتها أمراً مفروغاً منه من حيث تفاعلها الفوضوي، فما المبدأ الجديد أو الصعوبة الجديدة

* تجدر الإشارة هنا إلى أنَّنا آثرنا ترجمة chaos بـ العماه، نظراً لأنَّ المؤلف يأتي لاحقاً على ذكر الفوضى أو الاضطراب تحت تسمية Disorder، ويصف في هذه المرحلة مرحلة اللاتعين حيث المادة الأولى غير المتعينة والتي لا تمتلك صورة. (المترجم)

التي تنشأ عن تفاعل الصور العليا مع بعضها البعض ومع الصور الأدنى في الفوضى ذاتها؟(١)

دعونا نتحول بعد ذلك من النمط "س.١" إلى النمط "ص.١"، حيث لا نفترض مسبقاً عماهاً بل صوراً:

من المؤكد أنَّه لابدّ أن تواجه [الصورة] عنفاً من قوة خارجية ما كونها مرتبطة بها أو مجاورة لها على نحوٍ شواشي. ويجب أن نفترض أنَّ هذه القوة ذاتها مستثناة من هذا التجاور. وإذا كانت الحجة السابقة التي تفترض العماه ذات مقدمة مبتذلة، فإنَّ هذه الحجة مبتذلة من حيث نتيجتها. ولكن لماذا يجب أنْ يدمر الكائن الصورة المتناهية المضادة له في حالِ التدمير العشوائي وهو بحدّ ذاته "صورياً" تماماً أي ملائماً لها؟ ولا يُعرف هذا التناقض بين حجة الدليل ونتيجته عادةً كدليلٍ على الله، بل يُعرف باسم "مشكلة الشر". ولكن لماذا ينبغي أنْ يجعل الله صور الوجود البشري والحيواني متعارضة مع بعضها البعض، ومضادة للطبيعة غير الحية، وينتج عنها أبشع أشكالِ الحرمان وخسائر في الأنظمة الجسدية والروحية الحساسة؟(٢)

وهنا يدّعي فرير أنَّنا إذا تقدمنا من النمط ١ إلى النمط ٢، فسنقدّم نسخةً محسّنةً من حجة التصميم، ونتخلص بسرعةٍ من مشكلة الشر المهيبة. ونتذكر أنَّ النمط ٢ لا يسلّم بالصورة والعماه، ويذكرُ فرير هذه النسخة من الحجة على النحو التالي:

بالاعتراف بأنَّ التناهي كما نعرفهُ عبارة عن عماهٍ للصور، قد نجادلُ على النحو التالي: بقدر ما يوجد عنصر من الفوضى في الكون، فهذا يعني ضمنياً وجود بعض الجواهر المترابطة التي لا يمكن اشتقاقها من المبادئ الصورية لهذه الجواهر ولا من شكلٍ من أشكال الترابط بينها. ويكون الترابط العرضي محضُ

(1) Farrer, Austin, *Finite and Infinite*. p. 276.
(2) Ibid.

حقيقة، وليس صورةً أو تعبيراً عن أيّ عملية متناهية. ويجب اختزاله إلى عملية حقيقية من جانب كائنٍ غير خاضع لارتباط عرضي مع أشياء أخرى، أو الترابط العرضي للعناصر داخله. ومن هنا وضع هذا الكائن غير المركب كائناً مركباً أو خلقه.(١)

ويؤكدُ فرير أنَّ حجة التصميم تشبهُ جميع الحجج المتعلقة بوجود الله، وإنْ أعيد صياغتها بهذه الطريقة، وأنَّها تنطوي على مغالطة صورية. ومع أنَّ بإمكانها تحدي الهجوم على "مشكلة الشر"، غير أنَّه يقول:

من المسلّم به أنَّ الوجود يجب أن يكون مجزأً ومتوازنًا ومترابطاً بشكلٍ عرضي في مستوانا، ولا يتعلق الأمرُ بالمبدأ بقدر ما ينشأ عن البؤس؛ فعبارة "لولا السرطان لاستطعتُ أن أؤمن بالله" هي بمثابة تناقض منافٍ للعقل؛ لأنَّ طبيعة الحادثة غير عقلانية، ولا يمكن التحكّم بها من خلال القياس. وهي مشكلةٌ عملية وليست تأملية، وتتعلق بأبحاثِ السرطان، وليست مشكلة ثيوديسية Theodicy.(*) وتكون حجة "أنا أؤمن بالله لأنَّ العالم شرير للغاية" صحيحة مثل حجة "أنا أؤمن بالله لأنَّ العالم خيراً للغاية". ولا يمكن أن يكون شرير للغاية إنْ لم يكن خيراً، لأنَّ الشر بمثابة اعتلال للخير.(٢)

ولكن أسلوب فرير صعبٌ وتغلبُ على مصطلحاته الذاتية، كما أنَّ نظريته عن العلاقة بين المحمول القياسي والمغالطة الصورية تحتاجُ إلى دراسةٍ متأنية لن نتناولها في هذا المقال، على الرغم من أنَّ المقاطع التي اقتبستُها تقدم عدداً من الرؤى الميتافيزيقية؛ التي يمكن فصلها عن سياقها المنهجي وإعادة صياغتها

(1) Ibid.

*. الثيوديسيا: كلمة يونانية مشتقة من لفظتين (ثيوس وتعنى الله وديسا وتعنى العدالة)، أي نظرية العدالة الإلهية أو إثبات العدالة الإلهية أو "التبرير الإلهى"، وهى فرع من الفلسفة التى تهتم بحل مشكلة الشر، وتبرير أهمية سقوط آدم وحواء على الأرض وطردهما من جنة عدن. (المترجم)، وللمزيد راجع: [theodicy / theology / Britannica]

(2) Farrer, Austin, Finite and Infinite.Ibid.,p.278.

بمصطلحات قد يجدها الكثير منا مألوفة أكثر. وسأحاولُ هنا إعادة صياغتها والدفاع عن الرابط الذي يصرّح به فرير بين مشكلة الشر وحجة التصميم؛ لأنّني أعتقد أنَّ هذا يمثل نظرةً ثاقبة ذاتُ أهميةٍ أساسية في علم اللاهوت الطبيعي، ولاسيما عند الثيودسي الطبيعي.

وأقولُ "عند الثيودسي الطبيعي"؛ نظراً لوجود تخصصات ثيوديسية مختلفة، واعتماداً على أيّ رؤية لمشكلة الشر التي يرغب اللاهوتي في دحضها. وسأهتمُ فقط بمشكلة الشر الطبيعي التي تتعلق بفرير، وليس كلّ الرؤى المتعلقة بمشكلة الشر الخارقة للطبيعة.

واسمحوا لي أن أشرح ما أعنيه بهذا التمييز: لنفترض أنَّ العالم الذي نعيش فيه يوفرُ لنا سبباً للاعتقاد بأنّه عملٌ لإله قويٍّ وخيّرٌ كما يعتقد معظم الفلاسفة العظماء عبر التاريخ. ومن ثم توجد مشكلة في تفسير الشر الذي يحتويه؛ بقدر ما يمكن الاعتقاد بإمكانية ارجاعه إلى صانع العالم، وهذه هي مشكلة الشر الطبيعي التي تسعى الثيوديسيا الطبيعية إلى دحضها.

ولكن إذا سلَّمنا بأنّه من الممكن معرفة المزيد عن الله أكثر مما يوفره علم اللاهوت الطبيعي، فقد تكون هناك مشكلات أخرى تتعلق بالشر وربما أعظم. وإذا كنا نعتقد أنَّ الله ليس فقط خيّراً بل يحبُ مخلوقاته بشكلٍ إيجابي، فسيكون من الصعب تفسير وجود الشرور الطبيعية. وإذا كان الوحيُ يقول: إنَّ الله لا يسمحُ فقط بالشرور الطبيعية بل يفرض على بعض مخلوقاته شروراً خارقة للطبيعة مثل العقاب الأبدي، فإنَّ مشكلة الشر الخارقة للطبيعة تتخذُ شكلاً من أشكال العذاب الجسدي بشكلٍ خاص. ولا تقعُ مهمة حلّ مشكلات الشر هذه على عاتقِ عالم اللاهوت الطبيعي أو فيلسوف الدين، بل على عالم اللاهوت العقائدي، والناطق الرسمي باسم ما يطرحه الوحي المزعوم. وسأقتصرُ في هذا المقال كما يفعل فرير في كتابه، على مشكلة الشر الطبيعي وميدان الثيودسي الطبيعي.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ السمة المشتركة بين حجة التصميم ومشكلة الشر أنَّ كلاهما حججاً تجادل من القيم إلى الوقائع. ويمكن تلخيص حجة التصميم على

النحو التالي: "يوجد مقدارٌ كبير من الخير في العالم؛ لذلك يوجد إله." وعند استخدام مشكلة الشر كحجة ضد التوحيد، نمضي على النحو التالي: "يوجد مقدارٌ كبير من الشر في العالم؛ لذلك لا يوجد إله". وينبغي ألا يكون لدى هؤلاء الفلاسفة الذين هم مؤمنون حقيقيون بالأهمية المنطقية للتمييز بين الواقع والقيمة أيُّ مقايضةٍ على حجة التصميم أو مشكلة الشر. ومن المؤكد أنَّ اشتقاق القيم من الوقائع هو ما يستدعي التمييز بين الواقع والقيمة لاستبعاده. ولكن إذا كان من غير الممكن اشتقاق القيم من الوقائع، فلا يمكن اشتقاق الوقائع من القيم أيضاً. لنفترض أنَّ "أ" هي حكم القيمة و"ب" عبارة واقعية. فإذا كانت القضية (إذا كان "أ" فإنَّها "ب") مبدأً صحيحاً، فسيكون المناقض لها هو القضية (إذا لم تكن "ب" إذن ليست "أ")؛ ومن ثم إذا كان من الممكن اشتقاق العبارة الواقعية من حكم القيمة، فيمكن اشتقاق حكم القيمة من عبارة واقعية، ويجب أن يكون الحاجز بين الواقع والقيمة حاجزاً ذو اتجاهين أو ألا يكون هناك حاجزاً على الإطلاق.

ومع ذلك، ربما تُفاجأ بأنَّني ذكرتُ أنَّ حجة التصميم تنطوي على أحكام القيمة بالمطلق. ولكن ألا تؤخذ حجة التصميم ببساطة كنقطة انطلاق لوجود الظواهر الغائية في العالم؟ لا ريب أنَّ كلّ ما تتضمنه الغائية يمثل نمطاً معيناً من الشرح، وليس أيّ دلالةٍ على الخير والشر.

وبالتالي كان هذا الشرح الغائي مفهوماً بالتأكيد عند **ديكارت** الذي ندينُ له عادةً بالفضل أو اللوم في تطهير العلم من الغائية. ومن المعروف أنَّ **ديكارت** رفضَ شرح الجاذبية على أنَّها الجذب بين الأجسام، بناءً على ما يفترضه هذا من معرفةٍ للهدف أو الحد النهائي في الأجسام الخاملة. ولكن **ديكارت** كان مخطئ بهذا المعنى في النظر إلى التوجيه النهائي كدلالةٍ مميزة للشرح الغائي؛ حيث لا تتمثّل ماهية الشرح الغائي في حقيقة أنَّ الشرح يُقدَم لاحقاً أو بالدلالة على ما هو نهائي. بل على الدور الذي يؤديه في شرح فكرة الهدف؛ أي السعي وراء الخير وتجنب الشر.

ويقدم القصور الذاتي النيوتني والجاذبية النيوتنية أمثلةً على الأفعال المنتظمة التي لا فائدة منها للفاعلين الذين يظهرونها، وأحدهما شكلٌ من أشكال الشرح المسبق والآخر الشرح اللاحق. ويُنظر إلى كلّ شرح غائي من حيث الفائدة المرجوة منه للفاعلين، ولكن يدخل ضمن هذا الشرح كلٌّ من الأفعال المنتظمة السابقة (مثل سلوك الهرب الغريزي) والأفعال المنتظمة اللاحقة (مثل العادات المحددة في بناءِ العش). وتوجد بالطبع أيضاً شروحات غائية للسلوك غير المنتظم مثل الفعل البشري المتعمّد.

وغالباً ما يحرفُ منتقدو الشرح الغائي أو المدافعين عنه طبيعته؛ حيث يزعم النقاد أنَّ قبول الغائية يعني قبول السببية ذات الأثر الرجعي؛ حيث تنتج العلة عن معلولها. لكن الشخص الذي يشرح السلوك "ب" عن الفاعل "أ" بالقول: ذلك ما هو مطلوب في ظلِ ظروف معينة لتحقيق الهدف "ج" لا يقول: إنَّ "ج" هو العلة المعلولة لـ "ب". وعلى العكسِ من ذلك، فإنَّ "ب" تُدخل "ج" حيز التنفيذ إنْ كانت ناجحة. وإذا لم تنجحْ "ب"، فلن تحدثْ "ج" أبداً، ولو كانت السببية ذات الأثر الرجعي موضعَ تساؤل، لكان لدينا هنا معلولاً من دون علة.

وكثيراً ما ادعى المدافعون عن الغائية في الطرف الآخر أنَّ كلّ سببية غائية، ويجب تحديد القوانين السببية من حيث ميل الفاعلين المسببين لإحداث نتائج معينة ما لم تتعارض معها. ولكن أليستْ القوانين المنصوص عليها من حيث الميول قوانين غائية، حيث تُعرّف الميول من حيث نتائجها؟ ولكن من الممكن تعريف الفعل من خلال نتيجته، وتعريف الميل المحدد على أنَّه ميلاً لأداء مثل هذا الفعل من دون "غاية" بمعنى أنَّ الحالة النهائية هي "غاية" بمعنى الهدف. ولا يكون الميل غائياً إلا إذا كان ميلٌ لفعلِ شيءٍ ما لصالح الفاعل، أو شيئاً له علاقة خاصة بالفاعل.

ويجب أن يتضمنْ أيُّ شرحٍ غائي نشاطاً يمكن القيام به على نحوٍ حسن أو سيئ، أو كياناً يمكن أن يكون خيراً أو شريراً. ونموذج هذه الكيانات هو الكائن الحي، ويمكن للكيان الذي لديه احتياجات أن يزهو ويمكن أن يمرض ويتحلل

ويموت. ويمكن أن توجد أشياء خيرة أو شريرة لأشياء أخرى غير الكائنات الحية ككل، إذ يمكن أن تكون الأشياء خيرة أو شريرة بالنسبة لأجزاء من الكائنات الحية ومصنوعاتها وبيئاتها. ولكن هناك العديد من العناصر التي لا يوجد فيها هذا الخير والشر، مثل الأرقام، والفئات، والصخور، والغبار، والطين، والجسيمات الأولية وما شابهها.

وبمجرد أنْ أوضحنا ما الذي تنطوي عليه الظواهر الغائية التي توفّر الأساس لحجة التصميم، سيتبين أنَّ الموقف من هذه الحجة هو ذاته الموقف من مشكلة الشر. وأنَّ نوع الكيان ذاته، وعالم الوجود ذاته والسمات ذاتها لذلك العالم تضع مقدمة لكلتا الحجتين، ولكي أحدد أنواع الوجود التي تناسبها الشروحات الغائية، ما كان ينبغي أن أقدم أفكاراً عن الخير والحياة والازدهار فقط، بل أيضاً أفكاراً عن الشر والفساد والموت، وكلّ ما يمكن أن يكون له جوانب خيرة يمكن أن يكون له أيضاً جوانب شريرة.

وأشار فريو أنَّ هذا يمثل الخطوة الأولى نحو حلّ مشكلة الشر. وأنَّ إمكانية الخير تجلبُ معها إمكانية الشر، وإذا تمكنّا من وصف ما هو خير بالنسبة لـ"س"، فما نصفه بذلك بالذات يُقال إنَّ نقصه شر بالنسبة لـ"س"؛ وإذا كنّا نقول: إنَّ "س" محددة هي "س" الخيرة فإنّنا نقول: إنّها ليس سوى "س"، فيجب أن تكون هناك إمكانية لوصف "س" التي لا تكون "س" الخيرة. وبالتالي، فإنَّ منْ يصنع عالماً توجد فيه أمورٌ خيرة للأشياء يصنع عالماً توجد فيه امكانية منطقية لأمورٍ شريرة للأشياء.

ولا تكون مشكلةُ الشر مشكلةً بالطبع إلا لأولئك الذين يقبلون أن يكون هناك خالقاً خيراً، أو على الأقل المهيمن الخيّر على الكون. وإذا كان العالم الذي نراه يستمد أصله ومساره من ضرورة القوة أو الصدفة العمياء، أو مزيجٍ من الاثنين، فقد يكون الشر مؤسفاً ولكنه نادراً ما يكون مشكلة؛ فما السبب الذي يجعلنا نتوقع إذن ألا يكون العالم سوى وادي من الدموع؟ لن يجد كلّ من يقبل بوجود خالق قوي أنَّ وجود الشر مزعج منطقياً. وليس من الواضح أنَّ المحرك

الأول غير المتحرك، والعلة الأولى للجميع، و"الكائن الحقيقي"، مصدراً للخير من دون حجة إضافية، وهي حجةُ التصميم التي تؤدي إلى الاستنتاج القائل: إنَّ هناك أصلاً خارجياً على وجه التحديد لغاية الخير والسعي وراءها.

وترتبط بالتالي دراسة حجة التصميم بحلّ مشكلة الشر في طريقتين مختلفتين. وإذا رفضَ المرء الحجة المتعلقة بالقدر ذاته في علم اللاهوت الطبيعي، فقد يتحرر عندئذ من القيود المنطقية لمشكلة الشر. وإذا قبلِ الحجة، فسيقبل معها على الأقل الوصفة الجزئية لحل المشكلة؛ لأنَّ واجدُ الخير الذي تؤدي إليه الحجة هو بالضرورة المنطقية واجدُ إمكانية الشر.

وهذا جزءٌ من الطريق إلى حلّ المشكلة، ولكن ألا يجب أنْ نمضي إلى أبعد من ذلك بكثير؟ وهل يجب أن تتحقق الإمكانية المنطقية في العالم الواقعي؟ ألا تستطيع القدرة المطلقة أن تصنعَ عالماً لا تبقى فيه الإمكانية مجرد إمكانية؟

يبدو أنَّ العالم الذي نعيشُ فيه يحتوي على سمتين أشارَ إليهما فرير يتجاوزان الضرورة التي تفرضها طبيعة الخير والشر. السمة الأولى: إنَّه عالمٌ تحيا فيه الصورة من خلال تدبير محفوفٍ بمخاطر العماه؛ وتنظّمُ فيه مادةٌ كيميائية وفيزيائية حياتي الفكرية والحيوانية وتتجسّد فيها على سبيل المثال. أما السمة الثانية: إنَّه عالمٌ تتصارع فيه الكائنات الحية ذات الصور المختلفة مع بعضها البعض من أجل تنظيم الأمر؛ حيث تتغذى فيه الحيوانات المفترسة على فرائسها وهناك صراعٌ على المنافع التي توفرها البيئة، ليس بين الأنواع فقط ولكن ضمنها.

ويمثلُ عالم الصراع المادي المحفوف بالمخاطر العالمُ الوحيد الذي نمتلكُ فيه الخبرة، ويكون خيالنا ضعيف للغاية بالنسبة لنا للتأكّد مما إذا كان بالإمكان تصور صوراً أخرى من العالم حقاً. وكان الجهد الأكثر استدامة لتخيل الكائنات التي لم تتوجْ صورها في العماه هو علم دراسة الملائكة Angelology(*) عند

* علم دراسة الملائكة: قسم من علم اللاهوت المنهجي الذي يرمز إلى دراسة الملائكة، ويقدم بالاستناد إلى تعاليم الكتاب المقدس فهماً كبيراً لوجود الملائكة والغاية من وجودها وعملها في
==

المدرسيين في العصور الوسطى. ومن الصعوبة أن تكون واثقاً مما إذا كانت أرواح التقاليد المدرسية غير المادية قابلة للتصور حقاً أم لا؛ بل إنَّه من الأصعب أن يكون لدينا أملٌ كبير في أنَّنا سنعمل بشكلٍ أفضل من المدرسيين في هذا المجال في رسم حدودٍ لقابلية التصور التي تكون حازمة بما يكفي لتستند عليها الحجة. وأعتقدُ أنَّنا قد نسلّم مع فرير أنَّ العالم الذي يحتوي على كلّ الكائنات التي نستطيع أن نتصورها على أنَّها تتمتع بالخير سيمتلك أيضاً حقيقة الشر وليس فقط إمكانيته، بسبب التداخل بين الخير المخلوق والشر الآخر. وهو ما يجب أن نسلّم به على حدّ تعبيره: "بما أنَّنا نحبُّ كينونتنا المتميزة، فيجب أن نتحمل شروط إمكانية وجودها."(1)

ولنفترض إذن أنَّنا نسلّم بأنَّ أيّ عالم يحتوي على الخير يجب أن يحتوي على إمكانية الشر، وأنَّ أي عالم من النوع الذي فيه أمثالنا يجب أن تكون لديه أيضاً حقيقة الشر. ولكن ألا يستطيع المرء أن يؤكد أنَّ البهيمي فقط أو بذيء اللسان هو من سيخلق العالم الذي نعيش فيه بالفعل؟ وللنظر في هذا علينا أن نتخذ خطوةً أخرى في النظر في كلّ من مشكلة الشر وحجة التصميم.

لماذا من المفترض أن يستدعي وجود الخير والشر في العالم مصدراً خارج كوكب الأرض؟ وإنْ كنا لا نعتقد أنَّ وجود الحرارة والبرودة في العالم يعني أنَّه لابدّ أن توجد حرارة خارج الأرض؛ فما الذي يميز الخير عن الشر؟

ولاشكَّ أنَّ حجة التصميم تتمحور حول حقيقة أنَّ كثيراً من الخير الموجود في العالم يوجود على شكل هدف. (وأطرح إلى جانب السؤال عمّا إذا كان من الممكن أن يوجد عالم لم يكن فيه سوى خيرٌ عرضي؛ السؤال عمّا إذا كان هذا

هذا العالم وما بعده. ويشمل علم الملائكة أيضاً دراسة الملائكة الساقطة أو الجن، والتي تسمى علم الجن، وكذلك دراسة الشيطان والتي تسمى علم الشيطان.(المترجم) وللمزيد راجع: [Angelology – What is it? (compellingtruth.org)]

(1) Farrer, Austin, Finite and Infinite.p. 277.

العالم ممكناً أم لا، وأنَّ عالمنا لا يشبه هذا العالم.) وهناك أشياء موجودة تفيدُ الأهداف (مثل الأعضاء ووظائفها المميزة) وتوجد أشياء لها أهداف (مثل الحيوانات وأنشطتها المميزة).

ويجب أن أتجنب سوء الفهم هنا بالقول: إنَّ وجود الهدف لا ينطوي بالضرورة على معرفةٍ أو نيةٍ لهذا الهدف، فليست كلّ أهداف الكيانات أهدافاً أو خططاً واعية لذلك الكيان. فالهدف من نشاط العنكبوت هو بناءُ الشبكة، في حين يهدف نشاطُ الكلب إلى استرجاع العظم؛ لكن الكلب يدركُ الغرض في حين لا يكون العنكبوت كذلك. وليست كلّ الأعمال الهادفة أعمالاً مقصودة، وليست كلّ الكيانات ذات الأهداف كيانات صممها أولئك لخدمة احتياجاتهم. وسواء أكان كبدي من تصميم الله أم لا، فهو لم يصممه لي.

ومن هنا فإنَّ "الهدف"، لا يعني "التصميم" ذاته. وتهدف حجة التصميم إلى إظهار أنَّ كلّ الأهداف تنتج عن التصميم – لكنها لا تفترض هذا على سبيل الحشو. ذلك أنَّ التصميم هو الهدف الذي يُشتق منه مفهوم الخير الذي يحقق الهدف. وإذا كانت نتيجة حجة التصميم صحيحة، فإنَّ كلّ الأهداف تكون من هذا النوع، غير أنَّ هذا الأمر لا يمكن افتراضه في البداية.

ومع ذلك فإنَّ كلاًّ من المؤيدين لحجة التصميم والمنتقدين لها يسلمون في الوقت الحاضر بالمقدمة القائلة: لا يمكن تصور الهدف المجرد. وهذا يعني أنَّنا إذا امتلكنا شرحاً من حيث الهدف، فلا يمكن أن يكون شرحاً أساسياً وذات مستوى أدنى. ويجب أن يكون الشرح قابلاً للاختزال إلى شرحٍ من حيث التصميم؛ أي الهدف الذكي أو شرحٍ لنوعٍ ميكانيكي من حيث الضرورة أو الصدفة أو كليهما، ويختار الموحدون النوع الأول من الشرح، في حين يختار العديد من علماء الأحياء التطورية النوع الثاني.

وتوجد خمسُ مستويات تنطوي للوهلة الأولى على هدفٍ فعال في الكون، أولاً: عمل الكائنات الحية الناضجة. وثانياً: عمل الأعضاء داخل تلك الكائنات.

وثالثاً: تشكّلُ أصل الفرد من الحالة الجنينية. ورابعاً: ظهور أنواع جديدة. خامساً: أصل الأنواع والحياة بحدّ ذاتها. وكأنَّ الهدف في كلٍّ من هذه المستويات يستدعي مصمماً، وإنْ رغب الشخص في التصدي لهذه النتيجة في كلّ مستوى فيجب أنْ يختزل العناصر الغائية إلى عناصر ميكانيكية، مدعياً إظهار كيف يكون تطور الحياة عملية حتمية توضحها الخصائص الطبيعية للمادة غير الحية أو نتيجةً لعمل القوى التي تستلزم مجموعة من الحوادث الناجمة عن الصدفة.

ولن أفكّر بالتفصيل في معقولية الاختزال الآلي للغائية أو لامعقوليته في كلّ من هذه المستويات الخمسة. وسأفترض لإثارة الجدل إخفاق الاختزال عند غاية أو أخرى، بحيث تنجح حجة التصميم. وأسأل ما هي العواقب المترتبة على مشكلة الشر ومسؤولية المصمم الكوني؟

ويبدو أنَّ الإجابة تختلف بحسب المنهج الذي يعمل التصميم بموجبه أو إنْ أردت، الغاية أو الغايات التي تلجُّ بسببها المقاصد من الخارج إلى القصة الكونية. والقضية الأولى، والتي من السهل الحكم عليها، هي التي يحقق فيها المصمم مقصده ومقاصد مخلوقاته من خلال تطبيق القوانين الحتمية. ويبدو أنَّ الله لن يكن واجداً للشر في مثل هذا العالم فحسب، بل سيكون أيضاً واجداً للخطيئة. كما أشرتُ في كتاب "إله الفلاسفة":

إذا تورطَ الفاعل بحرية وعن قصد في عمليةٍ محتومة ذاتُ نتيجةٍ معينة، فلابدّ أن يكون مسؤولاً عن تلك النتيجة. وقال **كالفين** بحق: لن تجعل حقيقة الحتمية كلّ ما يحدث في العالم يحدث بقصدِ الله، إلا أنَّ بعض أحداث التاريخ سيختارها الله كغايات أو وسائل، والبعض الآخر يمكن أن تكون مجرد عواقب لاختياراته. ولكن هذا لن يكن كافياً لإبراء ذمة الله من المسؤولية عن الخطيئة؛ لأنَّ الفاعلين الأخلاقيين ليسوا مسؤولين فقط عن أفعالهم المتعمّدة، بل أيضاً عن عواقب أفعالهم وعن حالات الأشياء التي يحدثونها بإرادتهم ولكن عن دون قصد. ويمكن أن يميز اللاحتمي بين تلك الحالات للأشياء التي يحدثها الله وتلك التي يسمح بها فقط،

ولكنه لن يُطبَق التمييز بين الحدوث والسماح به على الله في كونٍ مخلوق على نحوٍ حتمي.(1)

ومن غير المحتمل أن تزعجْ هذه الدراسة من يؤيد حجة التصميم إلى حدٍ كبير؛ لأنَّ الكون الخاص بنا لا يبدو أنَّه الكون الذي تسود فيه الحتمية، حيث تحتِّمْ العلل وجود المعلولات، بل إنَّه الكون الذي توجد فيه أيضاً الأحداث التي تتحدد بمجرد حدوثها. وبشكلٍ عام يسعى المعارضون الميكانيكيون لحجة التصميم بحدّ ذاتهم بالفعل إلى إرجاع الهدف إلى عمل الضرورة وفق أحداث الصدفة وليس إلى ضرورةٍ حتمية.

ويجب أن ننظر عن كثب إلى ما نعنيه بالصدفة، باعتبارها عاملاً توضيحياً. والنوع الأول هو الصدفة التي تكون نتيجة غير مرغوب فيها لعمل علّة أو أكثر، (عندما تكون هناك أكثر من علّة واحدة، فإنَّ هذا النوع من الصدفة يكون تزامناً). والنوع الآخر من الصدفة هو الميلُ إلى حدوث علّتها الملائمة "ن" في وقت "نَ". وقد يرتبط النوعان مع بعضهما في قضيةٍ واحدة؛ ويُعتبر رمي الرقم "ستة" مرتين في حجرِ النرد مثالاً على كلا النوعين من الصدفة. وتكون الصدفة بالمعنى الثاني هي المبدأ الحقيقي للشرح إذا كانت غير حتمية.

ولا تكون الحرية مثل الصدفة، حيث يكون الفعل حراً إذا كان ممارسةً لقوة إرادية. وتختلف القوة الإرادية عن القوة الطبيعية في كونها قوة ذات اتجاهين. ولا تنطبقُ فكرة الصدفة على القوى الإرادية أقل مما هي عليه في حال القوى الطبيعية. وكما أنَّ النوع الأول من الصدفة يتألف من الممارسة العرضية للقوى الطبيعية لفاعلين غير مرتبطين بها، لذا يتكون النوع الآخر من عملٍ عرضي لعللٍ إرادية غير مترابطة.

---

(1) Kennv. Anthony, The God of the Philosophers (Oxford: Oxford University Press, 1979), p.86.

راجع أيضاً: كيني، أنتوني، **إله الفلاسفة**، تر: منال محمد خليف.ص١٧٣.

وكثيراً ما يُزعم أنَّ التسليم بحقيقة الحرية والصدفة في عالمنا هو المدخل لحلّ مشكلة الشر، ولكني أعتقد أنَّ الأمر ليس كذلك.

أولاً: إذا كانت التوافقية Compatibilism(*) صحيحة، كما قلتُ في عدةِ مناسبات في موضعٍ آخر، فإنَّ الاعتراف بالحرية لا يستبعد حتى إمكانية وجود الكون الحتمي الذي سيكون فيه الله بلا شكّ واجدٌ للخطيئة.

ثانياً: تتوافق أنواع الصدفة التي نعرفها مع تصميم المصمم ومسؤوليته على حدٍ سواء. ويجوز للمصمم أن يجمع بين سببين غير مترابطتين بحيث لا يتمّ البحث عن النتيجة (نتتبعها أو نميل نحوها) من خلال سبب منهما؛ وقد يُدرج من بين الأسباب أسباب غير تحليلية (حيث يمكن لمبرمج جهاز الحاسوب أن يُدرج عنصراً عشوائياً في برنامجه). وفي كلتا الحالتين لن يتجنب المسؤولية عمّا يحدث، على الرغم من محاولة **ديكارت** إظهار العكس في مثاله الشهير عن الملك الذي يمنع المبارزة ولكنه يجمع اثنين من المبارزين الدودين معاً في شجار.

ولكن ماذا عن الصدفة غير المصممة: هل ستعفي صانع العالَم من المسؤولية عن الشرور التي يحتويها؟ لن تكن الشرور الناجمة عن صدفةٍ غير مصممة غايات أو وسائل للمصمم العظيم. وستكون عبارة عن مخاطر يخوضها عن علمٍ بطبيعة المخاطرة بشكلٍ عام، ولكن من دون معرفة الشرور التي ستحدثُ في الواقع على وجه الخصوص. وقلتُ في مكان آخر: إنَّ المصمم الذي يخوض مخاطرَ من هذا النوع لن يكون سوى إله التوحيد التقليدي أو الغربي؛ لأنَّه لن يكنْ على درايةٍ كاملة بالمستقبل. ولكن سؤالنا الراهن هو: هل سيتجنب المسئولية عن شرورِ العالم؟

---

* **التوافقية**: هي الاعتقاد بأنَّ حرية الإرادة والحتمية متوافقتان، وأنَّه من الممكن الإيمان بكليهما رغم أنَّهما غير متسقتين منطقياً. (المترجم)، وللمزيد راجع: [Compatibilism (Stanford Encyclopedia of Philosophy)]

والردُّ الطبيعي هو أنْ نقول: إنَّ الأمر يعتمدُ بمجمله على ما إذا كانت اللعبة تستحق كلّ هذا العناء، وإذا ما إذا كانت الخيرات التي ستتحقق تستحق المخاطرة بالشر. وإذا كان الأمرُ كذلك، فإنَّ النظرة العالمية لمجموع الخير والشر التي يمكن العثور عليها في الكون المتحقق هي وحدها التي ستمكّنُ المرء من طرح تفسيراتٍ لها. وهذا يعني أنَّه ما من مدحضٍ للخير الإلهي يأملُ في إنجاح مقاضاته؛ لأنَّ الأدلة التي يمكن أن توفر الإدانة غير متاحة للمتهم، ولا حتى له قبل نهاية الدراما الكونية.

ولاحظ أنَّ الموحد يمكن أن يتبنّى هذا الرد على مشكلةِ الشر من دونِ أن يأخذ بالرأي القائل: لا يمكن الحكم الأخلاقي على الله؛ لأنَّه إذا كان مطلق من حيث الأخلاق كما يُرجّح أن يكون، فسيسلمُ بوجود أشياء معينة لم يستطعْ أن يفعلها الله وتبقى خيراً: مثل الكذب أو العقاب الأبدي للأبرياء. وليس من الضروري أن يتبنّى وجهة النظر العواقبية القائلة: إنَّ الحكم الأخلاقي على فعلٍ ما يجب أن يفيد كرؤية شاملة للعواقب، سواء كان الفعلُ بشرياً أو إلهياً. ولا يُسمحُ إلا في حال المخاطرة بالشر أن يكون لحساب اللذات قيمةً أخلاقية، وليس عندما يُسمح به عن علمٍ أو يحدث عمداً.

لكن هذا النوع من التفكير يؤدي إلى عدم واقعية التدريب الذي انخرطنا فيه. ولابدّ من وجودِ شكٍ فيما إذا كانت الأحكام الكونية على الصيغة التالية: "العالم في وضع متوازن بين الخير والشر" لها أيّ معنى واضح، وأيّ شخصٍ يعتقدُ بذلك لابدّ وأن يعتقد بأنَّ معنى الحكم منفصلٌ تماماً عن إمكانية إقحام القاضي نفسه في موقفٍ يتيحُ له الحصول على أسبابٍ كافية للحكم. ومن الصعب بما يكفي إرفاق المعنى بتعميماتٍ أكثر تواضعاً مثل "الجنس البشري بشكلٍ عام شيء خير وشرير" أو "الناس في القرن العشرين أكثر سعادةً أو أتعس مما كان عليه الناس في القرن الثاني عشر".

وإذا كان من الصعب إضفاء معنىً واضح على الدليل الذي سيُقدَم ضد مصمم العالم، فسيكون من الصعب أخذ فكرة استدعائه على محملِ الجد أمام

حاجز الأخلاق البشرية. حيث تفترض الأخلاق وجود مجتمع أخلاقي، ويجب أن يحتوي المجتمع الأخلاقي على كائنات ذات لغةٍ مشتركة، وقوى متساوية تقريباً واحتياجات ورغبات ومصالح متشابهة تقريباً. ولا يمكن أن يكون للإله دورٌ في المجتمع الأخلاقي للبشر بقدر ما يمكن أن يكون له دور في مجتمعهم السياسي. وكما قال **أرسطو**: لا يمكننا أن ننسب الفضائل الأخلاقية إلى الألوهية، وسيكون التسبيح مبتذلاً، وسيكون اللوم الأخلاقي مضحكاً بالمثل.

وتذكرْ أنَّنا كنا نتحدث من خلال حدود علم اللاهوت الطبيعي. وإذا كان الوحيُ يقول كما يزعمون: إنَّ الله يتدخل في علاقات البشر الأخلاقية، فإنَّنا نتطرقُ هنا إلى عالمٍ مختلف من الخطاب؛ ولكن إذا أمكن جعل هذا الخطاب جليّاً، فيجب التغلب على الصعوبة الحالية إضافة إلى الصعوبات الأخرى. إذ لا وجود لمشكلة الشر في عالم اللاهوت الطبيعي البحت، ولكن يجب أن نتراجع أيضاً عن الادعاء بأنَّ حجة التصميم أظهرت أنَّ الله هو الخير.(*)

وكان **فرير** محقاً في قوله: "إنَّني أؤمن بالله لأنَّ العالم شرير للغاية" وهي حجةٌ صحيحة مثل القول: "أؤمن بالله لأنَّ العالم خيّر للغاية." لكنه لم يتبعْ بشكلٍ صارم بما فيه الكفاية بصيرته الخاصة بأنَّ الحجج المتعلقة بوجود الله تبدأ من الانقسام داخل المتناهي وتُظهر أنَّ تلك البصيرة تتجاوزها في اللامتناهي. وكان **فرير** محقاً في إظهار أنَّ حجة التصميم ومشكلة الشر هما صيغتان لتقدمٍ واحد من الانقسام المتناهي بين الخير والشر إلى اللانهائي الذي نتجاوز فيه هذا الانقسام. ولكن هذا التقدم يقود إلى إلهٍ ليس مصدراً للخير بقدرِ ما هو مصدرٌ للشر. ذلك أنَّ الله الذي تقود إليه حجة اللاهوت العقلاني ليس الخير الأسمى، بل كائنٌ يفوق الخير والشر.

---

* يقصد هنا كيني الإشارة إلى أنَّ عزو صفة الخير إلى الله من دون صفة الشر هو أمرٌ مرفوض؛ لأنَّ الله يسمو على الخير والشر، وقادرٌ عليهما ومقتدرٌ، وخالق لهما بالقدر ذاته. (المترجم) وللمزيد راجع ترجمتنا لكتاب: كيني، أنتوني، "إله الفلاسفة".

(٧)
الإيمان والتكبّر والتواضع

الإيمان والتواضع من السمات التي يتبناها تقليدنا الديني كفضائل تختصُّ بهما المسيحية، وهما لا يمثلان أعظم الفضائل وفقاً للتعليم المسيحي، ذلك أنَّ الإحسان يفوقها جميعاً، ولكن المسيحية لا تؤيد الإحسان في حدّ ذاته لمجرد أنَّه فضيلة، ولأنَّ الوصية العظمى بمحبة الله والجار هي وصية العهد القديم المذكورة في العهد الجديد، بل لأنَّ الدور الذي تخصصه المسيحية للإيمان هو ما يسبب التعارض بين اليهودية والمسيحية. ويمكن العثور على الإيمان بالمعنى الواسع للتوكّل على الله كما أكدّه **بولس** في أنبياء العهد القديم من **إبراهيم** ومن أتى بعده. ولكن الإيمان بالالتزام بالعقيدة الدينية بالمعنى الأدق هو أمرٌ تخصص له المسيحية دوراً جديداً. حيث تكون تلاوة العقيدة السمة المميزة للالتزام بالدين عند المسيحية وحدها، وتتأثر طبيعة الإحسان أيضاً بهذا التغيير، إذ من المستحيل أنْ تحب الله والإنسان حقاً في اللاهوت المسيحي التقليدي ما لم يكنْ إحسانك مبنياً على الإيمان الحقيقي.

وإذا كان دورُ الإيمان يجعلنا نقارن بين المسيحية واليهودية، فإنَّ دور التواضع يجعل المسيحية متميزة عن الوثنية القديمة والحديثة. والرجل الصالح كما هو موصوف في كتاب "الأخلاق النيقوماخية" **لأرسطو** ليس متواضعاً، بل ذو نفسٍ عظيمة، أيْ أنَّه كائنٌ متفوقٌ للغاية ويدركُ جيداً تفوقه على الآخرين. ونؤكدُّ في عصرنا على الحقوق الفردية: حيث تجري محاولات ممنهجة لزيادة وعي الناس بحقوقهم وحثّهم على المطالبة بها. وكلّ هذا يخلقُ مناخاً يظهر فيه التواضع كفضيلةٍ مشكوكٌ فيها إلى حدٍ كبير.

وسأشيرُ ضمن المسيحية نفسها إلى وجود توترٍ بين الموقفين؛ أي موقف التواضع والإيمان. وسأدّعي في الواقع أنَّ التواضع المفهوم بشكلٍ صحيح لا يتوافق مع الإيمان كما يُفهم عادةً. وسأجادل بأنَّ الإيمان والتواضع لا يمكن أن يكونا فضيلتين حقيقيتين. وإذا كان لابدّ لنا من الاختيار، فيجب أنْ يفضّل خيارنا مزاعم التواضع وليس الايمان العقائدي.

ولا شكّ أنَّ التواضع فضيلة وذات قيمةٍ كبيرة، ولكن من الضروري الدفاع عن ميزاته؛ نظراً لوجود منْ لا يعتبرونه فضيلة ولا زالوا كذلك. ونسألُ أولاً في حالِ المرء: أليس من قبيل الصدق أن يحكمَ المرء على نفسه بأسوأ مما تستحق؟ وثانياً في حال الآخرين: أليس من المشين أن يلقي أشخاصٌ في مواقع القوة والامتياز عظةَ التواضع على آخرين أقل موهبةً منهم؟ وفي الحقيقة عندما يرضى الفقراء والضعفاء بمكانتهم المتواضعة، فإنَّ منْ سيستفيدون هم الأغنياء والأقوياء. ومن الضروري أن تؤخذ هذه الاعتراضات على التواضع على محملِ الجد، مع أنَّ التواضع المفهوم بشكلٍ صحيح يمثل فضيلةً باهظة الثمن.

ومن الضروري في البداية التمييز بين التواضع الحقيقي وأشكال التواضع المخادعة وغير ذات الصلة، إذ يوجد تزييفٌ واضحٌ ومزعجٌ للتواضع يتجلى في الأقوال غير الصادقة عن تحقير الذات. وهذا هو التواضع الذي سخِرَ منه **تشارلز ديكنز** Ch.Dickens(*) في شخصية **"أوريا هيب"**. ولكن **أوغسطين** سبقَ أن ندّدَ بهذا التواضع، قائلاً: إنَّ التواضع الظاهر الذي لا يُعبَّر عنه إلا في إيماءاتٍ خارجية هو أعظم ما نفخرُ به.(1)

---

* **تشارلز ديكنز**: (١٨١٢-١٨٧٠)، روائي وناقد اجتماعي وكاتب إنكليزي، تميز بأسلوبه بالدعابة البارعة، والسخرية اللاذعة، وصوّر جانباً من حياة الفقراء، وقاد حملةً عشواء ضد المسؤولين عن المياتم والمدارس والسجون، ومن مؤلفاته: "قصة مدينتين". (المترجم) وللمزيد راجع: [Charles Dickens/Biography, Books, Characters, Facts& / Analysis Britannica]

(1) IIa IIae, 1ad 2.

ولكن توجد أنواعٌ أكثر تبجيلاً من التواضع لم نُدخلها بعد إلى صلب الموضوع؛ حيث يوجد التواضع التكتيكي الذي يُعبَّر عنه في أسلوبٍ محتشمٍ ومتواضع. فإذا قررتُ أنَّ من واجبي أنْ أوبخَ زميلاً، فهناك احتمالية أكبر للنجاح إذا لم أبدأ المحادثة بعبارة: "أعتقدُ أنَّك تصرفتَ بشكلٍ مخزي"، بل بعبارة: "توجد مسألةٌ أودُّ أنْ أقدِّر نصيحتكَ بشأنها". ولا يكون هذا التواضع التكتيكي تواضعاً حقيقياً، ولا يستندُ إلى أيِّ حكمٍ على أنَّ محاوري المتعلق بالموضوع يتفوق علي، ومع ذلك فهو ليس رذيلة، بل مهارة إدارية ضرورية غير ضارة. وسيبدو من المبتذل أنْ ننظر في أيِّ نوعٍ من الفضيلة إنْ لم يكنْ **يسوع** بحدّ ذاته قد أثنى عليها في سياقِ مقاصد جلوسه إلى المائدة.

ويوجدُ نوعٌ آخر من التواضع الذي أقرَّهُ التقليد المسيحي، ويمكن تسميتهُ بالتواضع الميتافيزيقي. وهذا هو تواضعُ الفرد أمام الله، وهو مبنيٌّ على التفكير في أنَّ أيَّ مخلوق سيكون مقارنةً مع الله عبارة عن ترابٍ ورمادٍ وعدم. وتكمن مشكلة التواضع الميتافيزيقي في أنَّه غير ذي صلة تذكرْ بأيِّ فضيلةٍ أخلاقية تحكمُ العلاقات بين البشر. وإن كنتُ تراباً ورماداً وعدماً فأنتْ كذلك، وبمستوى الغبار الذي لا يمنعني من التفكير في أنَّني متفوقٌ عليك دائماً. وعندما نشيح بناظرنا إلى الأزلية لا شكّ أنَّ الاختلافات بيننا لا تستحق الذكر، ولكن يمكن للمرء في صخبِ الحياة اليومية والمنافسة على الخيرات والأوسمة العابرة، أن يستبعد التواضع الميتافيزيقي باعتبارهِ قاسماً مشتركاً تندرجُ تحته كلُّ قيمة وتفوق بشري.

والتواضع الحقيقي هو الذي يُعبّر عنه نص القديس **بولس**: "في تواضع العقل دعْ كلّ واحدٍ منَّا يقدِّرُ الآخرَ أفضل من نفسهِ" (فيلبي ٢، ٣). وقد يتساءل المرء كيف يمكن أن يكون هذا؛ وإذا أمكن كيف يكون فضيلة؟ فبعد أنْ أكدَّ القديس **توما الأكويني** أنَّ التواضع الحقيقي ينطوي على إخضاع الإنسان لوجه الله،(١) يواصل القول بحسهِ السليم القوي: لا تكون الفضيلة بأنْ يعتقد أحدهم أنَّه أسوأ

(1) IIa IIae, 161, 2 ad 3, 3,1.

الخطاة. وإذا فعلنا ذلك جميعاً، فسيعتقد جميعنا الباطل ما عدا واحد منا، ولا يمكن أن يكون الترويج للاعتقاد الباطل جزءاً من الفضيلة. ويشرحُ القديس **توما** النص على النحو التالي: ما هو صالحٌ في كلّ منا يأتي من الله، وكلّ ما يمكننا أن ندعوه حقاً لنا هو خطايانا، ويجب على كلّ شخص عندما يتعلق الأمر به، أن يعتبر نفسه أقلّ من جاره فيمّا يتعلق بما يوجده الله في جاره. ولكنه يتابعُ القول: "لا يتطلبُ التواضع أنْ يراعي المرء هبات الله في نفسه أكثر من هبات الله في الآخرين". ولكن مهما كانتْ الهبات التي منحها الله للفرد، يمكن له دائماً أن يعثرَ على هباتٍ مُنحت للآخرين ولم تُمنح له، لذلك فمن الأمور التي ينبغي أن يصلح عقله بشأنها هي مقارنة نفسه بالآخرين.(١)

وهذه نصيحةٌ صحيحة بلاشك، لكنني لا أشعرُ أنَّ تفسير القديس **توما** للفضيلة كافٍ. فهو لا يشرحُ كيف يمكن أن ينطوي التواضع على ترفّع الآخرين عن الذات، مع أنَّه لا يبتعد عن التقدير العادل لهباتِ المرء. ويُعرِّفُ التواضع بأنَّه الفضيلة التي تمنعُ الشهوة من السعي وراء أشياء عظيمة تتجاوز العقل.(٢) إنَّها فضيلة اعتدال الطموح – لا تناقضه بل اعتداله، وهي قائمة على تقديرٍ عادلٍ لعيوبِ المرء، وإنْ لم يكن متطابقاً معها. ولا تجعلها براعة القديس **توما** المذهلة تتوافق مع فضيلة **أرسطو** المزعومة عن النُبل فحسب، بل أيضاً نظيراً لها، حيث يقول: يضمن التواضع أن تُبنى طموحات المرء على تقييمٍ عادل لعيوب المرء، والنُبل الذي يستند إلى تقييمٍ عادل لهبات المرء.(٣)

ويبدو لي أنَّ التواضع المسيحي يتطلب بحق أكثر من مجرد تقييمٍ عادل لعيوب المرء، وهو فضيلة تتعلقُ بتقييم المرء لمزايا وعيوب الفرد مقارنةً مع الآخرين. إذ ترتبطُ الفضائل كما علّمنا **أرسطو** بالعواطف الخاصة، وهي تساعدُ العقل في كبحِ هذه العواطف. وتمثلُ العاطفة المتعلقة في هذا الجانب عاصفةً مستعرة بحب

(1) Ibid., IIa IIae 161, 3c.
(2) Ibid., IIa IIae 161, 1c.
(3) Ibid., IIa IIae 161, 1, ad3.

الذات، والذي يمثلُ ميلنا إلى المبالغة في تقدير الهبات الخاصة بنا، والمبالغة في تقدير آرائنا وإيلاءِ أهمية مفرطة للحصول على ما نريد. والفضيلة التي تُبطِل هذا التحيز هي التواضع، ولا تفعل ذلك بإصدار الحكم بأنَّ هبات المرء أقل من الآخرين أو أنَّ آراء المرء أكثر زيفاً من الآخرين؛ لأنَّ ذلك غالباً ما يؤدي إلى الباطل كما يقول القديس **توما**. ولكنه يفعل ذلك عبر افتراض أنَّ مواهب الآخرين أعظم، ومن المرجح أن تكون آراء الآخرين صحيحة. وتكون فرضية التواضع قابلةً للدحض مثل كلّ الفرضيات الأولية، وقد يكون الغرض من الهبات الخاصة بالمرء أكثر ملائمةً من هبات جيرانه؛ وقد يكون على حق فيما يتعلق بموضوعٍ معين بينما جاره على خطأ. ولكن بمجرد تجاوز كلّ تعارض بين المصالح والرأي وهذه الفرضية، يمكن للمرء أن يأمل في الهروب من قُصر النظر الذي يضخّم كلّ ما يتعلق به من خلال مقارنته بكلّ ما يتعلق بالآخرين.

وبذلك فإنَّ التواضع فضيلة متواضعة، ويكفي أنْ نرى ما يقابلها من قبحِ رذيلة التكبّر. إذ نلاحظ يومياً أناساً يدافعون عن أطروحاتٍ لا يمكن الدفاع عنها، ويشغلون وظائف غير مناسبة لهم، ويتعرضون للإهانات على زلاتٍ متخيلة. وإنْ كان الشخصُ متواضعاً غير لأنَّ الآخرين غالباً ما يبذلون جهداً لإدراك ذلك، ويتطلبُ الأمر الملاحظة حتى تلاحظ أنَّ فلاناً يشغل دائماً الوظائف الأدنى، وأنَّ من هو محطٌ للأنظار ليس هنا بل شخصٌ آخر. ولا يعني هذا التواضع بالضرورة تجنبَ نظرة العامة، التي تتطلب قدراً من التواضع يكون فيه المرء مستعداً للتحمل وألا يضع نفسه في موضعٍ يجعله غبياً أمام العامة.

وهكذا يمكن فهم التواضع على أنَّه فضيلةٌ أخلاقية من دون أيّ إحتكام للعقيدة المسيحية أو إلى مقدماتٍ دينية على وجه التحديد. ومع ذلك، فإنَّ من أعظم الهبات المسيحية للجنس البشري هو تحديد هذه الفضيلة وتمجيدها. ويكون ذلك من خلال تقديمها لأبطالٍ وأنماطٍ من محاكاة الذين عملوا بتواضعٍ وانحطوا في نظر العالم: ابنٌ مصلوب وأمٌ لا يزال شغلها الشاغل ترنيمةٌ للرب الذي أحطَّ العزيز وأعلى من شأن المتواضع. حتى أنَّ فخر المسيحيين عبّر عن نفسه بلغة

التواضع؛ لذلك إذا ادعى رجلٌ أنَّه الرب الروحي للمسيحية، فقد أطلقَ على نفسه لقب "عبدٌ لعبيد الله".

ويُظهر **الأكويني** بجدّ ذاته تواضعاً كبيراً في كتاباته كما يليقُ بقديسٍ مسيحي. وإذا كان هناك من شيءٍ يرغبه فهو الإذعان لآراء الآخرين، وما رغبته الكبيرة بتفسيرِ كتابات أسلافه إلا من باب السخاء. كما قيل: إنَّه لم يتمكن من تقديم محاولة مقنعة تماماً للتوفيق بين تعاليم **أرسطو** حول النُبل وعظَةِ التواضع المسيحية. ومع ذلك لا يمكننا أن ندرك الفضيلة التي احتاجتْ المسيحية إلى تقديسها عند **الأكويني** فقط، بل أيضاً عند **أرسطو** نفسه. وكان **أرسطو** **والأكويني** من بين جميع الفلاسفة الذين أظهروا عبقرية فائقة على مرّ العصور، هما اللذان تظهر أعمالهما أقل ارتباط بالأنا الخاصة بهما.

وبينما أشيدُ بفضيلة التواضع المميزة للمسيحية، أعربتُ عن تحفظي بشأنِ السمة المسيحية الأخرى للإيمان. وأقولُ: إنَّ تلاوة العقيدة يتعارض مع التواضع الحقيقي الذي تقدّره المسيحية بحق. وقد يبدو هذا مفاجئاً؛ حيث يُنظر إلى الإيمان في كثيرٍ من الأحيان على أنَّه ممارسة للتواضع، وإهانةً للعقل البشري أمام قوة الله الغامضة. وإذا أوحى الله بالفعل ببضعة حقائق، فسيكونِ من الجنون بالطبع عدم قبولها اليوم، وتكمن الصعوبة أولاً: في معرفة أنَّ هناك إلهاً، وثانياً: أنَّه أوحى بعقائد معينة. وأجدُّ من ناحيتي أنَّ الحجج المتعلقة بوجود الله غير مقنعة وأنَّ الأدلة التاريخية التي تستندُ إليها العبارات المصداقية غير يقينية. ولا يكون الردّ المناسب على عدم اليقين في الحجة والأدلة إلحاداً بل لاأدريةً؛ وهذا اعترافٌ بأنَّ المرء لا يعرف ما إذا كان هناك إله أوحى بذاته للعالم، وهذه مخاطرةٌ لا تقلُّ عن التوحيد الذي يعارضه.

وتوجدُ بلا شكٍّ، فضيلةٌ دعونا نسميها العقلانية التي تحافظ على الوسيلة العادلة بين الاعتقاد بدرجةٍ كبيرة (بسرعة التصديق) والاعتقاد بالقليل جداً (الشك). ومن وجهة نظر اللاأدري يخطئ كلّ من الموحد والملحد بشأنِ سرعة التصديق؛ فكلاهما يعتقدُ بشيءٍ في حال غياب التبرير المناسب، وأحدهما افتراضٌ

إيجابي، والآخر افتراضٌ سلبي. ويخطئ اللاأدري ومن ناحية أخرى، من وجهة نظر التوحيد في جانب الشك؛ أيّ أنَّه لا يمتلك رؤيةً حول موضوعٍ من المهم جداً أن يكون له رأي فيه. ولا توجد باطنياً طريقةٌ لنقرّر ما إذا كان اللاأدري هو الذي يخطئ في جانب الشك أم أنَّ الموحد يخطئ في جانب سرعة التصديق.

ولكن إذا نظرنا إلى الأمر من ناحية التواضع، فيبدو أنَّ اللاأدري في وضعٍ أكثر أماناً. ولن يساعدنا هنا الافتراض العام بالقول: إنَّ الآخر على حق؛ إذ يمكن إيجاد الآخر في كلا الطرفين، ولا توجدُ طريقةٌ واضحة لتقرير إلى أيّ منهما يجب أن ينحني المرء. ولكن يوجد اختلاف واحدٌ مهم؛ حيث يدّعي الموحد امتلاكه لخيرٍ لا يدّعي اللاأدري امتلاكه، ويدعي أنَّه يمتلك المعرفة، في حين لا يدعي اللاأدري سوى الجهل. وسيقول الموحد: إنَّه لا يدّعي المعرفة بل الإيمان الصحيح فقط، لكنه يدعي على الأقل أنَّه امتلك بأي شكلٍ من الأشكال معلوماتٍ لا يمتلكها اللاأدري. ويمكن القول: إنَّ أيّ ادعاء بامتلاك هبات لا يملكها الآخرون يصبُّ في الموقف ذاته، ومع ذلك اعترفنا بأنَّ مثل هذا الادعاء يمكن تقديمه بشأنِ الحقيقة ومن دون المساس بالتواضع. ولكن في حال هبةٍ مثل الذكاء أو المهارة الرياضية، فسيسلّم أولئك الذين تم تجاوزهم بالتفوق عليهم، ولكن يمكن للموحد في هذه الحال أن يعتمد فقط على دعم الموحدين الآخرين، ولا يعتقد اللاأدري أنَّ المعلومات التي يدّعي الموحد امتلاكها هي معلوماتٌ حقيقية على الإطلاق. وأدركَ الفلاسفة السقراطين منذ ذلك الحين أنَّ دعم الادعاء بعدمِ المعرفة أسهلُ من الادعاء بالمعرفة.

(٨)
شاعران لاأدريان: آرثر هيو كلوف وماثيو أرنولد

كان لـآرثر **هيو كلوف وماثيو أرنولد** سيرٌ متداخلة في **أوكسفورد** بين عامي ١٨٣٨ و١٨٤٩، فكلاهما جاءَ إلى **باليول** من مدرسة الرجبي كأعضاءٍ متدينين في كنيسة **إنجلترا**. وخسرِ كلاهما عقيدته الأنجليكانية قبل مغادرتهما **أوكسفورد**، وأصبحا في الواقع لا أدريان؛ فقد ترك كلاهما في شِعره دليلاً على الجوانب الحزينة للاأدرية الفيكتورية التي تُعتبر من أشهرها قصيدة **أرنولد** "شاطئ دُوفر"، وقصيدة **كلوف** "عيد الفصح" الأكثر بلاغةً من قصيدة **أرنولد**. ولكن يجب أن نتذكر أنَّ خسارة الشابين **أرنولد** و**كلوف** للإيمان كانت تحرراً في البداية.

أولاً: كانت تحرراً فكرياً، واغتناماً لفرصة عدم الإيمان بجوانب من التقليد المسيحي التي اعتقدوا عن صوابٍ أو عن خطأ، أنَّ تقدم العلم ونقده قد أظهرا عجزهما عن الدفاع عنها. وكانا على صوابٍ في اعتقادهما بوجودِ أخطاء في الكتاب المقدس، وفي عدم الإيمان بميتافيزيقا علم اللاهوت الطبيعي، وعلى حقٍ في البداية في الإيمان بوجود الخلاص خارج الكنيسة المسيحية.

إذ شكّل الاشتراك في المقالات التسع والثلاثون الخاصة بكنيسة **إنجلترا** بالنسبة إلى **كلوف** قيداً على البحث الفكري وكان لابدّ من التخلصِ منه. وبالنسبة لصديقه **آرثر ستانلي** الذي لا يزال مؤمناً، لكنه رفض ترسّمه حتى يتأكّد من عدم حاجته للإيمان بالبنود الملّزمة للعقيدة الأثناسية Athanasian،(*) يمكن أنْ

* نسبة لأثناسيوس (٢٩٥-٣٧٣) بطريرك وقديس الأسكندرية، الذي أيدّ عقيدة أوريجانوس في الولادة الأزلية للابن، وخالفه في القول: إنَّ العالم مخلوق منذ الأزل، وكان لاهوته يمثل موقفاً وسطاً بين القديم والجديد، وأعتقد في وساطة الابن بطريقة ما بين الأب الفائق الوصف ==

يكون الاشتراك انتهاكاً للإحسان. ذلك أنَّ الإطاحة بالعقيدة الكنسية التقليدية بالنسبة لجميع الفيكتوريين كانتْ بمثابة تحررٍ من الخوف، سواء كانت عقيدة الأنجليكانية العالية والجافة أو عقيدة التراكتاريانيين Tractarians(*) ذات الميل الروماني.

وانتُقدَ **ماثيو أرنولد** في كثيرٍ من الأحيان بسبب اعتقاده المتواضع بالتقدّم وفشله في التنبؤ بالكوارث المستقبلية مثل "المحرقة". صحيح أنَّ حزنَ **أرنولد** بشأنِ الحاضر كان متزن أحياناً وكان تفاؤله مبالغاً فيه بشأنِ المستقبل، لكن لا يمكن اتهامه ولا أيّ من أبناء جيله بعدم مواجهته أبداً لاحتمال أن تكون الحال البشرية شريرة ولا يمكن إصلاحها. وكانت المحرقة التي هدّدتْ بها العقيدة الأثناسية الجميع باستثناء أقلية صغيرة من الجنس البشري محرقةً بالمقارنة مع **أوشفيتز** Auschwitz(**) التي كانت إنسانية، حيث كان تعذيبٌ بالحرق وليس بالغاز، وكان الألم أبدياً وليس لحظياً.

والعالم. (المترجم) وللمزيد راجع: هيل، جوناثان، **تاريخ الفكر المسيحي**، تر: سليم اسكندر ومايكل رأفت. ص٦٧ وما بعدها.

* **التراكتاريانية**: كلمة لاتينية تعنى المناقشات، وهى مشتقة هنا من Tract أي مسلك نسبةً إلى كتاب Tract 90 وهو كتاب لا هوتي كتبه اللاهوتي دون هنري نيومان عام ١٨٤١ مع أنّه شكّ في إمكانية التواصل بين الكاثوليكية والبروتستانتية، ولكنه شكل حركة اتخذتْ اسم كتابه وأصبحت تُسمى بالتراكتاريانية، ويُطلق عليها أيضاً حركة أوكسفورد التى عبّرتْ في القرن الثامن عشر عن بداية صحوة من خمولٍ طويل، وضمتْ الحركة أعضاء الكنيسة العليا في كنيسة إنجلترا، وتطورتْ في نهاية المطاف إلى الكاثوليكية الأنجلو-كاثوليكية، ودافعتْ عن إعادة بعض التقاليد المسيحية القديمة للإيمان وإدراجها في اللاهوت الأنجليكاني. للمزيد راجع: هيل، جوناثان، **تاريخ الفكر المسيحي**، تر: سليم اسكندر ومايكل رأفت. ص٢٦٨.

** **أوشفيتز**: أكبر معسكر اعتقال وإبادة في ألمانية النازية، ويقع بالقرب من مدينة أوشفيتز الصناعية في جنوب بولندا، واعتُبرت أحياناً مرادفاً للمحرقة، ويقدر من لقوا حتفهم فيها بحوالي مليون ونصف، و١٩٠٠٠ ماتوا خنقاً بالغاز. (المترجم)، للمزيد راجع: [Auschwitz/Definition, Concentration Camp, Facts, Location، & History/ Britannica]

وعندما كتبَ **كلوف** في كانون الثاني ١٨٤٨ ليبلغ **توم** شقيق **ماثيو أرنولد** خبر تخليه عن الوصاية، كتب على النحو التالي: "أشعرُ بفرحةٍ عارمة لاعتقادي أنَّ هذه هي آخر فترة عبودية لي في **مصر**، على الرغم من أنّني سأفترض مغادرتي لأماكن الترف إلى البرية، على أملٍ ضئيل في المنّ أو الطيور السمان أو الماء المندفع من الصخرة". ومع ذلك، تخلّى العديد من المسيحيين عن الإيمان بالجحيم من دون أن يصبحوا لا أدريين. ولكن كمْ عدد الذين يؤمنون بالحقيقة الحرفية للجحيم الأبدي ويصفون أنفسهم في الوقت الحاضر كمسيحيين وعابدين في الكنائس المسيحية؟ مع أنَّ قلّة من الناس يعتبرون أنفسهم لاأدريون.

وتُعتبر اللاأدرية موقفاً لا يُتخذُ حيال المسيحية بل بشأنِ الله، حيث جاءَ بعض الذين تخلوا عن كلّ المعتقدات المسيحية ليكفروا بالله وأصبحوا ملحدين. وتصدى إلحاد **برادلو** الحربي **لأرنولد**، كما تصدى مؤخراً **آير** و**دوكينز** للعديد من غير المسيحيين، حيث أقر **أرنولد** أنَّ بإمكانه الاستمرار في وصفِ نفسه بالمسيحي؛ لكنه لم يكن مسيحياً سوى بالمعنى الذي يمكن أن يكون فيه الفيلسوف أفلاطونياً أو فيتغنشتاينياً، ولم يكن موحّداً جاداً، وأفضلُ وصفٍ له بأنّه لاأدري.

ويتحدثُ **أرنولد** في كتابِ "الأدب والعقيدة" عن الله على أنّه "القوة الأزلية التي تحقق الورّع، وليس نحن".(١) ويتحدثُ في مكانٍ آخر عن الله على أنّه "التيار المتدفق الذي تسعى من خلاله كلّ الأشياء إلى إتمام قانون وجودها".(٢) ومحاولاته لوصفِ الله حرفياً جميعها صادمة بالمثل، وتثيرُ البهجة بين المؤمنين وغير المؤمنين.

وأفضل ما استلهموه من **أرنولد** هو قوله: إنَّ لغة الكتاب المقدس لغةٌ أدبية وليست علمية؛ حيث طُرحتْ اللغة كموضوعٍ للوعي الذي يلهمُ المشاعر أو

(1) Arnold, Matthew *Literature and Dogma* , in *The Complete Prose Works of Matthew Arnold* Vol 6, ed . R. H. Super (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1965) ,p.340.

(2) Ibid. ,p.344.

فُهمتْ تماماً على هذا النحو. وبذلك فإنَّ لفظة "الله" تُعتبر من المصطلحات الأدبية التي لا يمكن استخدامها علمياً. ويكون الهدف الحقيقي من الدين سلوكياً، ويمثل ثلاث أرباع الحياة، ولا يروق له أن تكون أدلة العقيدة الدينية من النبوة والمعجزات، بقوله:"ليس هناك من شيءٍ سيرغبه المرء لشخصٍ أو عند توثيقه لقيمة من القيم على نحوٍ عظيم، أكثر من رغبته بجعلها مستقلة عن المعجزات".[(١)]

ولم يرفض أرنولد العقيدة المسيحية فحسب، بل رفضَ أيضاً الإيمان بالآخرة، ولم يكن لحجج الخلود الفلسفية أيّ جوهر. حيث قالَ: "الفكرة النموذجية عن السماء أنّها عبارة عن منزلٍ مثالي للطبقة الوسطى، ونهاية لكدحها، وموائداً ممتدة وخيرٌ في كلّ مكان، وإعادةٌ للمفقودين، وترنيمةٌ أبدية". وقالَ: "ندركُ أنَّ هذا المفهوم عن الخلود لا يمكن أن يكون صحيحاً في اللحظة التي نتصوره فيها بوضوح. ومع ذلك، فمنْ يمكنه أن يستنبط أيّ مفهومٍ لحال الكائن المستقبلية، والتي ينبغي أن نُجري لها فحصاً دقيقاً بشكلٍ أفضل؟"[(٢)]

وأشارَ أرنولد في كتابٍ لاحق بعنوان: "المقارنة النفسية"[(٣)] إلى أنَّه يرغب في تأكيد حقيقة المسيحية وأهميتها في مواجهة أولئك الذين استخفوا بها. ولكنه يسلّم بصعوبة التفكير في أنْ يقبل رجلٌ يتلقى أوامرَ كنيسة إنجلترا بوجهة النظر المسيحية المقدمة في كتاب "الأدب والعقيدة"؛ لأنَّ ما تقدمه كنيسة إنجلترا كعلمٍ وكضرورةٍ للخلاص يبدو أنَّه ليس علماً وليس ضرورياً للخلاص؛ والذي هو موضوع هذا الكتاب. وليس من الضروري أن يستخدم الشخص العادي في الكنيسة المقالات، بل يجب أنْ يتدرب على صلوات الكنيسة وعباداتها.

وقد يتدرب على الكثير من هذه الأمور باعتبارها الآداء الحرفي الجميل لما يشعرُ ويؤمنُ به هو ذاته. وقد يتدرب على ما تبقى منها كآداءٍ تقريبي لها وكلغةٍ

(1) Ibid.,p.183.
(2) Ibid.,p166.
(3) Arnold, Matthew, *A Psychological Parallel* , ibid., p. 364 .

يتلفظُ بها بشرٌ آخرون وفي أزمنةٍ أخرى، وفي أمورٍ هائلة تشغلُ بعمقٍ مشاعرهم ورهبتهم، ولكنها تشغلُ بعمقٍ أيضاً مواضيعه التي يستحيل أن نقدم عبارةً مناسبة لها. ولذلك سيكونُ هذا الجزء التقريبي من الصلوات والعبادة التي يتدرب عليها عبارةً عن شعرٍ.[1]

ويقول أرنولد في الختام: إنَّه لخطأ عظيم أنْ نعتقد أنَّ كلّ ما يُنظر إليه على أنّه شعرٌ لم يعدْ صالحاً للدين، وأنَّ أنبل الأجناس هم أولئك الذين يعرفون كيف يستفيدون من الشعر الأكثر رزانةً.

وعلى الرغم من أنَّ بعض تنقيحات أرنولد للمسيحية قد تبدو غير مقنعة، إلا أنَّها على مقربةٍ من الخلو المطلق من الإيمان الذي اقترحه في "شاطئ دُوڤر"، وهي من أشهر قصائده التي تصرّح كلاسيكياً بأزمةِ الإيمان الفيكتوري.

حيث يقول أرنولد في وصفه للمد والجزر في مدِّ القناة الإنجليزية (ولكن من المعقول إلى حدٍ ما أنّه في بحر إيجه):

كان بحرُ الإيمان
ممتلئاً أيضاً يوماً ما، ويغمرُ شواطئ الأرضَ
ومنبسطٌ كثنايا حزامٍ ملفوفٍ لامعْ
لكنني لا أسمعُ الآن سوى
هديره كئيباً، متواصلاً، ومرتداً،
ومنحسراً مع هبوبِ
رياح الليل إلى تخومٍ شاسعةٍ موحشةٍ
وحصباءِ العالم العارية.

إذ يستطيع المؤمن الذي كان مفعمٌ بمدٍ من الإيمان الكامل أنْ يطأ بأصابعِ قدمه فحسب حصى الحقائق العلمية الصلبة الجافة في عصر الشك اليوم.

---

(1) ibid.,p. 236.

ويُعتقدُ على نطاقٍ واسع أنَّ قصيدة "شاطئ دُوفر" قد كتبها **أرنولد** عندما كان يقضي شهر العسل. ولكن توجد بالفعل قصيدةٌ أخرى عن شهرِ العسل تعزفُ نغمةً مختلفة. ويخبرنا **أرنولد** في كتابهِ: "مقطع شعري عن غراند شارتروز"، في معرض إجابته عن السؤال، "منْ أنا الذي هنا؟ "(أي في الدير)، أنَّ" المعلمين المتزمتين استغلوا شبابي/ وطهّروا إيمانهم وقلصوا نيرانهم". ويؤكّد أثناء زيارته لمدرسة **تشارترروز**، أنَّه لا ينكر الدروس التي تعلّمها من هؤلاء المعلمين. ويقارنُ بدلاً من ذلك نفسه بإنسانٍ إغريقي ينظرُ إلى أطلال الشمال السابقة على التاريخ، وربما إغريقيٍّ مثل **سوفوكليس** بـ"شاطئ دُوفر" الذي قارنَ بين المد والجزر وإنحسار البؤس البشري وتدفقه.

ويقول **أرنولد**: "كان كلاهما أدياناً، ورحلَ كلاهما". ومن المفترض أن ترحلْ ديانتان من أصل ثلاث ديانات: الرهبنة الكاثوليكية، وأوليمبوس القديمة، وأطلال الشمال. وهي ليست واضحاً تماماً بالنسبة لي على الأقل، ولكن المهم هو انتظارُ **أرنولد** لولادةِ عالمٍ جديد. ومن المحتمل أنْ تولد ديانة جديدة كما ولِدَت بعد **سوفوكليس**. وقد يأتي المد المنحسر بهديره الكئيب والمتواصل والمرتد مرةً أخرى. وكان من الممكن أن ينتهي "شاطئ دُوفر" بحدّ ذاته بشكلٍ مختلف؛ حيث يمكن فصل المقطع الشعري الأخير البائس من القصيدة عن مقطع المد والجزر الحميمي.

واعتقدُ أنَّ المعلِّمَ المهم من المعلمين المتزمتين اللذين طهرا إيمان **أرنولد** كان **آرثر هيو كلوف** بحدّ ذاته، وقد نلاحظُ أولاً أنَّ **كلوف** كانَ على نحوٍ دقيق مدرسٌ **لأرنولد**، وكان مسؤولاً عن حصوله على درجةٍ مبجلة. ولكن الأهم من ذلك أنَّ أفكار **كلوف** في أربعينيات القرن التاسع عشر كانتْ هي ذاتها أفكار **أرنولد** في خمسينيات القرن التاسع عشر.

ولا يُعبَّر عن تشويه العقيدة في أيِّ مكان بقوةٍ وحزمٍ أكبر مما وردَ في قصيدة **كلوف** "عيد الفصح"، التي كُتبت عام ١٨٤٩ ولكنها لم تُنشر إلا بعد وفاته:

لم يقمْ المسيح،
ولم يُدفنْ ويتعفن في الأسفل
لم يقمْ المسيح.

الرمادُ الى رماد والتراب الى تراب
والظالمون كحالِ الأبرار أيضاً
لم يقمْ المسيح.

أيتُها التلال المنهمرة علينا ويا غطاء الجبال!
في ظلمةٍ وكآبةٍ عظيمة
تعالَ قبل أن نظنّ أنّه يومُ هلاكنا،
من العالم الملعون الذي هو قبرٌ واحد
لم يقمْ المسيح.

كلوا واشربوا وموتوا؛ لأنّنا بشرٌ مخدوعون،
من كلّ المخلوقات التي تعيش تحت قبةِ السماء الواسعة
وبتّنا أكثرُ يأساً بعد أنْ كنا مفعمينِ بالأملِ يوماً ما،
ونحن أكثر بؤساً مما كان يعتقدهُ الكثيرون
لم يقمْ المسيح.

وفي حين أنَّ **كلوف** كان يهوِّلُ الكفر، لكنه لم يكن متأكداً على الإطلاق من أنَّ الشكَّ النقدي والعلمي في ذلك العصر كان له القول الفصل في مستقبل الدين. شاهدْ ما يقوله في "سيناء الجديدة"، وهي قصيدةٌ أثنى عليها **أرنولد**، ولكن باستخفاف عند نشرها لأولِ مرة عام ١٨٤٩:

قال الله: "أنا الله، لا إله إلا أنا"؛

ومضتْ عصورٌ غير مفعمةٍ بالرضا
وعادتْ الأفكار الطفولية مرةً أخرى،
وعاندتْ الرجل اليافع مرةً أخرى؛
ومن قمة سيناء منذ قديم الزمان
قال الله: إنَّه الواحد،
ويتكلمُ بعلمٍ دقيقٍ
ليخبرنا اليوم، أنَّه لا إله إلا هو!
وأنَّ الأرض تدورُ بقوى كيميائية؛ وأنَّ للسماء
ميكانيكا سماوية
وقلبٌ وعقلٌ بشريين
وساعةُ عملٍ كالبقية!

أكان هذا صوتٌ، كما قالَ صوتُ
من تحدثَ به من الخارج،
عندما دوى الرعدُ وتهاوى الجبل
عن حقيقة الإله القديمة؟
آهٍ، ليس صوتاً، ولم تكن سوى غمامة
وظلمةٌ دامسة غريبة،
حيث لا توجدُ صورةٌ، ولا يُرى
مثيلٌ للحس.
وما هي سوى ظلمةٌ دامسةٌ مكفهرة
تخفي الجبل، وتذهِلُ الناس ليبقوا
منصتينَ للصوتِ القادم.

...

وما هي سوى ظلمةٌ دامسةٌ مكفهرة

بالرغم من الحكايةِ الفارغة التي تقول:

لا إله، ولا حقيقة! مع أنَّه

يسكن بداخلها بهدوء

في أعماقِ الظلمة المريبة

يسكنُ حيث لا يراهُ أحد

حتى اختفتْ الأشكال الوثنية

ولم تعدْ أفكارها موجودة.

وكانت العبرة أنَّ من واجب المرء ألا يرتدْ مثل البوسيين،(*) إلى العبادةِ الوثنية الطفولية للعجل الذهبي، ولا يُقبلُ الإلحاد الحالي للعلم على أنَّه القول الفصل من الجبل الصوفي. ولا ينبغي لإنسانٍ أنْ يرفضَ العلم ولا يعتنق الخرافة، بل ينتظرُ بالإيمان حتى يكملُ الله غايته للوحي.

وكان **أرنولد** و**كلوف** مقربين جداً في أوائل أربعينيات القرن التاسع عشر وهي سنوات الرحلات الاستكشافية إلى قرى محاذية لتايمز وموصوفة في قصيدة **أرنولد** "الحرقة" و"الباحث جيبسي"، ونعلمُ من ذكريات **توماس أرنولد** أنَّهما استمرتْ على مدى السنوات التي تلتها. ويمكننا القول من يوميات **كلوف**: إنَّ صحبةَ **أرنولد** أنهتْ فترةً طويلة من التأمل الأخلاقي المضني؛ حيث أظهرتْ له إمكانية الصداقة من دون الشعور بالذنب، وطريقة التواصل مع التلاميذ من دون

* **البوسيين**: هو الاسم الثاني لحركة أوكسفورد، ونسبة إلى إدوارد بوفيري بوسى E.B.PUSEY، الذي أصبح قائداً للحركة بعد نيومان. (المترجم) وللمزيد راجع: [Edward Bouverie Pusey (anglicanhistory.org)]

إحراج. وأعطى **أرنولد** أيضاً لـ**كلوف** القدرة على مقاومة الجاذبية الساحقة لـ**نيومان**، وكانوا جميعهم زملاءً في **أوريل**.

وإذا كانَ هذا ما قدمهُ **أرنولد** لـ**كلوف**، فماذا قدمَ **كلوف** لـ**أرنولد**؟ نظراً لأنَّ **أرنولد** يتمتعُ بسمعةٍ أكبر كشاعرٍ وناقد، ولأنَّه عاش بعد **كلوف** وكانتْ له الكلمة الأخيرة في علاقتهما، ولا نتغاضى عن أنَّ **كلوف** كان أكبر منه، وكان له دورٌ كبير في تشكيلِ شخصيته، واكتسبَ **أرنولد** في سنِ الشيخوخة سمعةَ الحكيم المهيب بعدما كان يُسمى عندما كان طالب في الجامعة بـ "المتأنقُ الخامل".

ويقارنُ **أرنولد** في "الحُرقة"، وهي مرثاةٌ نشرها في ذكرى وفاة **كلوف**، بين بحثِ صديقه عن الحقيقة وما قدمهُ الباحث الغجري في قصيدتهِ السابقة:

يا حُرقتي، أنتَ أيضاً ملزمٌ في سعيٍ مماثل،
يا منْ تحولتَ معي منذ فترة قصيرة.
ولم يعطكَ الناسُ سوى هذا المسعى السعيد،
الذي منحكَ القوة عندما كان الناسُ يرونكَ ضعيفاً،
ومنحكَ الراحةَ عندما جعلكَ الناس متعباً،
وأرض **كومنر** الجلفة هذه،
و**هيرست** التي تعلوها أشجارُ التنوب، ومزارعها، وحقولها الهادئة.
ها أنتَ ذا في وقتِ شبابكَ المرح،
ها هي ذروة قوتكَ، وأصلكَ الذهبي!
ولا تزال الفضيلة تطاردُ المحبوب.

ماذا لو لم تحتفظ موسيقى نايكَ الهادئة
بنغمةِ الريف السعيدة لفترةٍ طويلة،
وفقدتها مبكراً، وتعلّمتَ نغمةً صاخبة
عن صراعِ البشرِ إلى الآن، وعن البشرِ الذين يتأوهون

فأيُّ مسعىً هذا الذي جعلَ عزفكَ مؤلماً للغاية، وأنهكَ حنجرتكَ،
وقد أخفقَ، وأنتَ صامتٌ.

يبدو أنَّ هذا المقطع يمثلُ انعكاساً واضحاً للحقيقة التي اقترحها عن تراجع موهبة **كلوف** بعد سنواتٍ من إخوتهما مع جماعة **أوكسفورد**. وعلى الرغم من أنَّ القصيدة التي كتبها **كلوف** في **أوكسفورد** تحتوي على بعض المقاطع القوية، غير أنَّها كانتْ بسيطة عموماً، وذاتُ شجنٍ ديني في معظم الأحيان، وكئيبةً منتظمة تقريباً. ومن أفضلِ قصائده التي كتبها بعد انفصاله عن كنيسة **إنجلترا** ومغادرته **لأكسفورد** عام ١٨٤٨، هما قصيدتان من أقوى قصائده وأكثرها استحساناً: "كوخٌ في مسكن فولش The Bothie of Tober - na -Vuolich " و"يحبُّ السفر Amours de Voyage" وهما قصيدتان ينتميان إلى السنوات التي أعقبتْ رحيلهُ. وباشرَ بها في العام الذي اندلعتْ فيه الثورات في عواصم **أوروبا**، وكانتْ أولُ الثورات التي شهدها **كلوف** في **باريس** بين سقوط **لويس فيليب** Louis-Philippe وانقلابِ **نابليون الثالث**، ثم في **روما** أثناء دفاع **غاريبالدي** Garibaldi عن الجمهورية الرومانية ضد حلفاء البابا الفرنسيون. وكانتْ تلكَ السنوات ذروة **كلوف** وتحرره، وكانتْ من أسعد السنوات التي شاركها مع **أرنولد** وليست كالسنوات التي قضاها في **أوكسفورد**.

ودارَتْ بين **أرنولد** و**كلوف** حواراتٌ شعرية في أربعينيات القرن التاسع عشر. وكتبَ **أرنولد** في عام ١٨٤٨ قصيدتين شعريتين قصيرتين "لصديقٍ جمهوري". وتلقتْ قصيدته الطويلة "استسلام فاوستا" وهي قصيدةٌ مهيبة عن المرتفعات الجبلية الريفية، ترنيمةً مرحة من **كلوف** بعنوان "استسلام فاوستوس"، والتي تطرحُ مصالحة حضرية بين السامي والدنيئ في حياتنا. ولكن الأهم بالنسبة لغرضنا هو عودة **كلوف** المتكررة إلى مواضيع "شاطئ دُوڤر".

فنجد في المسرحية الدرامية **لكلوف** "ديسيتشوس Dipsychus"، حواراً بين شخصيةٍ مترددة مثل **فاوست** Faust والروح المرحة مثل **مفيستوفيليس**

Mephistopheles،(*) حيث يكون لدى بطل الرواية حلماً:

أحلمُ حلماً حتى يأتي الصباح
ويدقُ الجرسُ في رأسي طيلةَ الليل
فيرنُّ ويرنُّ أولاً ومن ثم
يقرعُ ويرنُّ ويقرعُ مرةً أخرى.
رشيقٌ جداً ومرحاً، وبعد ذلك بطيءٌ جداً!
يا له من فرحٍ ورعبٍ! ويا له من طربٍ وا أسفاه!
رن- رن، لا يوجد إله، دونغ،
لا يوجد إله؛ دونغ دونغ!
رن - رن، لا يوجد إله؛ رن رن،
هلموا للرقصِ والعزفِ، والغناء بمرحٍ،
رن رن دونغ، رن رن دونغ
يا أيّتها الفتاة الجميلة المنطلقة دوماً
هلمي إلى سريري؛ فهذه ليستْ خطيئةً.
وافتحي الزجاجة وغني الأغنية!
رن رن دينغ، دونغ دونغ.

* ذُكر فاوست ومفيستوفيليس في أسطور ألمانية قديمة ظهرت على شكل مسرحية شعرية في عصر الإصلاح الديني البروتستاني الكالفاني، وتدور حول رجل باع نفسه للشيطان مفيستوفيليس لقاء الحصول على قُدرة فائقة ومعرفة عالية، يستطيع بهما أن يفعل ما يشاء من الخوارق عن طريق الشياطين الذين يُسخرهم له إبليس أمير شياطين الجحيم. (المترجم) وللمزيد حول المسرحية راجع: مارلو، كريستوفر، **مأساة دكتور فاوستس**، تر: عبد الواحد لؤلؤة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع:٣٦٨، الكويت، نوفمبر ٢٠١٣.

فإن كان للنبيذ حُثالة، وللأغنية نهاية،

فمن سيصلحُ الفتاة السخيفة الصديقة الفقيرة

والهرم والضعف؟

دونغ، لا يوجد إله، دونغ.

وبهذا حدّد أولُ مقطعين من المقاطع الشعرية التسعة النغمة لها كلّها. ويحدّدُ النصف الأول في كلّ مقطعٍ العواقب المفرحة والمبهجة لفرضية أنّه لا يوجد إله، بينما يصفُ النصف الثاني عواقب الأسى والرعب، ويدقُ الجرسُ أولاً الجوانب التحررية للإلحاد، ثم يقرع عواقبه الوخيمة؛ حيث يرتبطُ المقطع الشعري الرابع، على سبيل المثال بحياةِ الحب:

يا روزالي، يا خادمتي الغالية،

أعتقدُ أنّكِ تظنين أنَّ الحب صادقٌ؛

ومدفوناً في صدركِ الفواحُ،

وكدّتُ أصدقُ ذلك أيضاً.

يا أيُّها المجهول، والمحجوب في عزلتنا،

سنحتفظُ بنزوتنا التي تحجبنا

عن الحقيقةِ المروعة.

وستكون طويلةً، طويلةً جداً،

وستعصمنا نغمات أغنيتنا الهادئة المنخفضة

من ذلك الدونغ دونغ الحزين.

أصغِ ، إسمعْ ، إسمعْ! يا صوت الخوف!

أتصِلُ إلينا هنا، حتى هنا!

لا يوجد إله، دونغ دونغ.

ويذكرُ حلم **ديبسيتشوس** المزاج الكئيب للمقطع الأخير من "شاطئ دُوڤر" حيث يقدمُ **أرنولد**، في عالم خالٍ من الإيمان، الحبَّ البشري باعتباره العزاء الوحيد:

آهٍ يا حبُّ، لنكنْ صادقين
مع بعضنا البعض! من أجلِ العالم الذي يبدو
أنَّه يرقدُ أمامنا كأرضِ الأحلام،
متنوعٌ جداً، وجميلٌ جداً، وجديدٌ جداً،
ليس به حقاً لا فرحٌ ولا حبٌ ولا نورٌ
ولا يقينٌ ولا سلامٌ ولا عونٌ على الألم ...

ويقدمُ العنوان للمحبوبِ بالتأكيد عزاءاً متقطعاً؛ فإذا لم يكن هناك حبٌ ولا يقينٌ في العالم الحقيقي، فكيف يمكن للمرءِ أن يعتمدَ على صدقِ المحبوب؟ ولكن مقطع **كلوف** الأخير يرفضُ هذا التناقض:

لكن يا روزالي، يا خادمتي الجميلة،
أعتقدُ أنَّك تظنينَ أنَّ الحب صادقٌ؛
ومدفونٌ في صدركِ المخلص،
وكدّتُ أصدق ذلك أيضاً.
وتغاضتْ التفاهات والأخطاء والتحذيرات
عن كوننا نعانقُ بعضنا البعض
فلا عدالةَ هنا ولا إلهٌ فوقنا؛
لكن أين نحنُ، ألا يجمعنا الحب؟
ولماذا؟ ولماذا رحلتِ أنتِ أيضاً؟ ولأجل ماذا
كان لابدّ أن يعيش الحق الميت في نذرِ العاشق؟

ولماذا أنتِ؟ أخسرتُكِ أنتِ ايضاً؟ دونغ

دونغ، لا يوجد إله؛ دونغ!

وعلى الرغم من أنَّ حلمَ **ديبسيتشوس** أكثر اتساقاً من قصيدة **أرنولد**، ولكن تشاؤم **أرنولد** أكمَلُ من تشاؤم **كلوف**. ويمثلُ الحلم بالنسبة **لأرنولد** جمالُ العالم؛ في حين يمثلُ بالنسبة إلى **لكلوف** قرعٌ لجرسِ الإلحاد الكئيب. وتنتهي قصيدةُ **كلوف** باستيقاظِ الحالمِ، إلا أنَّ هذا الارتداد من حافةِ اليأس يضعفُ القصيدة من الناحية الجمالية، مما يجعل نهايتُها صامتة وغير متوقعة.

ويكون القولُ الفصلُ **لكلوف** في مسألةِ وجود الله أكثرَ وضوحاً وأكثر نجاحاً من الناحية الجمالية:

يقولُ الملعونُ: "لا يوجد إله،

وهي نعمةٌ حقاً

وأفضلُ ما يُظَنُّ

لما قد فعلهُ معنا"

ويفكرُ الشاب: "سواء كان الإلهُ موجوداً

أم غير موجود حقاً

فمن المؤكد أنَّه لم يقصدْ أنْ يبقى

الإنسان دائماً طفلاً."

ويفكرُ التاجر: "سواء كان الإلهُ موجوداً أم غير موجود

فسيكون من المضحكِ حقاً

أنْ يؤذيني بجعلي لا أكسبُ سوى القليل من المال".

ويقولُ الرجلُ الغني: "وإنْ كان موجود

فالأمرُ سيانٌ،
بالنسبة لي وأنني على منْ
لا يطلب قوتاً".

والبعض الآخر هم أنفسهم أيضاً
نادراً ما يرتابون من ذلك،
ولا يعتقدون أنَّه غير موجود، إلا عندما يكونون بصحةٍ جيدة،
ولا يفكرونَ به.

ولكن الريفيون الذين يعيشون تحت
وطأة قبةِ الكنيسة،
والكاهن وزوجته، ومعظمهم من المتزوجين
في ريعان شبابهم وسعداء في حبهم الأول،
وممتنونَ جداً للوهمِ؛
وأناسٌ غارقونَ فيما يسميهِ العالمُ
بالذنبِ، وفي الفوضى الأولى

وعندما يهرمُ كلٌ منهم تقريباً
أو يلمُ به مرضٌ أو أحزان
يميلُ إلى الاعتقادِ بأنَّ الإله موجود
أو ما يشبهه جداً.

(٩)
جون هنري نيومان في تبرير الإيمان

كان كتاب "مقالات في تأييدِ قواعد التسليم"،[١] الذي نُشر عام ١٨٧٠ هو الإسهام الرئيسي لجون هنري نيومان في الفلسفة. ويركزُ هذا الكتاب على سؤالٍ ذاتُ أهميةٍ أساسية في فلسفة الدين، ألا وهو: كيف يمكن تبرير الاعتقاد الديني بعد أن تبينَ أنَّ الدليل على استنتاجاته لا يكفي لدرجةِ الالتزام به؟ ويحتوي الكتاب على الكثيرِ من المسائل الأساسية والمهمة في العديد من الموضوعاتِ الفلسفية، ولكن معظم أفضل أعمالهِ المتعلقة بالسؤال الدقيق عن طبيعةِ الإيمان وتبريره، لا تظهر هنا بل في عِظاته الجامعية السابقة.[٢] وكان التبشير بهذهِ العظات بين عامي ١٨٢٦ و١٨٤٣، أي بين تعيينه كأستاذٍ جامعي في أوكسفورد واستقالته من الرهبنة في جامعةِ كنيسة القديسة مريم، وكلّها عندما كان زميلاً في أوريل. ولا يوجدُ فرقٌ كبير في العقيدة الفعلية بين كتابات نيومان الأنجليكانية والكاثوليكية حولَ هذا الموضوع. وإنْ كانتْ هناك اختلافات فهي لا تعتمد على أسسٍ دينية أو عقائدية. ولا توجدُ فروقٌ كبيرة إلا بين عِظات أوريل السابقة واللاحقة كما هو الحال بين عظاته اللاحقة وكتاب "القواعد".

وكان الإيمان في التقليد اللاهوتي الذي كتبَ عنه نيومان، متناقضاً مع العقل والمعرفة من ناحية ومع الأمل والإحسان من ناحية أخرى؛ حيث استُخدمتْ كلمة "الإيمان" بمعنى أضيق من "الاعتقاد". فأرسطو على سبيل المثال اعتقد أنَّ

(1) John Henry Newman. *Essay in Aid of a Grammar of Assent*, ed. I.T. Ker (Oxford: Clarendon Press, 1985). (References hereafter to G.)

(2) John Henry Newman. Sermons. *Chiefly on the Theory of Religious Belief*, Preached before the University of Oxford, 2nd edn (London : Rivington, 1844). (Hereafter U.)

هناك محركاً رئيسياً إلهياً غير متحرك؛ ولكن اعتقاده لم يكن إيماناً بالله. ويتحدث **مارلو** Ch.Marlowe(*) في **"فاوستس"**(**) من ناحية أخرى، عن حافة اللعنة وعن دماء المسيح المتدفقة في السماء، حيث فقدَ الأمل والإحسان ولا يزال يحتفظ بالإيمان. لذا يتناقض الإيمان مع العقل والمحبة، وتكون الطبيعة الخاصة بالاعتقاد الذي يتضمن إيماناً عبارة عن اعتقادٍ بشيءٍ أوحى به الله، وإعتقاداً بالفرضية المتعلقة بكلمةِ الله.

وتمثلُ هذه وجهة نظر كاثوليكية وليست بروتستانتية عن طبيعة الإيمان، ألقاها **نيومان** بالفعل في عظاتهِ الجامعية بقوله:

لماذا تُقدَّم كلمة الحياة إلى الإنسان الذي آمن بها عند تقديمها؟ ولماذا يشعرُ أنَّ الرسالة محتملة في هذين الأمرين: كلمة رسولها البشري وترجيح الرسالة؟ لأنَّه يحبها وحبه لها قويٌّ وإنْ كانت الشهادة ضعيفة، ولديه إحساسٌ قوي بالتفوق الجوهري للرسالة، ومدى استحسانها، ومدى تشابهها مع ما يبدو أنَّ الخير الإلهيُّ سيُؤْمِنهُ لَهُ أَيْضاً.(١)

ويهاجمُ **نيومان** فكرةَ أنَّ العقل يحكمُ على الدليل ومحتوى الوحي، ويعارضُ الرأي القائل: إنَّ الإيمان مجردُ حال للقلب، ووصفةٌ أخلاقية، وعبادةٌ وطاعة. فالإيمان في حدّ ذاته صفةٌ ذهنية، ولكن العقل لا يمثلُ سوى مرحلةٌ تمهيدية لا غنى عنها للإيمان.(٢)

---

* **كريستوفر مارلو**: (١٥٦٤-١٥٩٣) كاتب ومسرحي وشاعر إنكليزي، ومترجم من العصر الإليزابثي، لم تنشر أي من مسرحياته أو قصائده أو ترجماته خلال حياته، ومن أرقى قصائده التي لم يكملها "البطل ولينذر".[Christopher Marlowe/ English writer/ Britannica]

** **فاوستس**: مسرحية لكريستوفر مارلو، نُشرت بعد وفاته، وعنوانها الأصلي "التاريخ المأساوي لحياة وموت الدكتور فاوستس"، راجع الحاشية الأخيرة من الفصل السابق. (المترجم) وللمزيد راجع: مارلو، كريستوفر، **مأساة دكتور فاوستس**، تر: عبد الواحد لؤلؤ.

(1) John Henry Newman, Sermons, *Chiefly on the Theory of Religious Belief*,p.195.

(2) Ibid .,p.173.

وهنا نسأل: ما هو دور العقل؟ لدينا معرفةٌ مباشرة بالأشياء المادية من خلال الحواس، وقادرين على الإحساس بوجود الأشخاص والأشياء، وندركها بشكلٍ مباشر من خلال الحواس. (الاعتقاد بأنَّ لدينا ملكات للمعرفة المباشرة بالأشياء غير المادية هو شكلٌ من أشكالِ التعصب، فنحن لا نعي بالتأكيد أيٌّ من هذه الملكات.) ونعلمُ أنَّ الحواس هي الأدواتَ الوحيدة التي مُنحت لنا لنتعرّف مباشرةً وعلى الفور على أشياء تقع خارجنا، ولا تبْلغنا حواسنا أيضاً سوى القليل عنّا، ولا يمكننا أن نرى ولا نسمع ولا نلمس الأشياء في الماضي أو المستقبل، إذ يجب أن نكون على مقربةٍ من الأشياء حتى نلمسها.(١)

وهنا يمكن تعويض هذا النقص من خلال العقل الذي يمثل ملكةً ذهنية نصل من خلالها إلى معرفةِ الأشياء التي تقع خارج نطاق حواسنا، من كائناتٍ وحقائق وأحداث. وإنْ كان محدود من حيث قوته، إلا أنّه غير محدود من حيث نطاقهِ؛ فهو لا يؤكّد لنا الأشياء الطبيعية أو غير المادية، أو الحاضر أو الماضي أو المستقبل فحسب...بل يصلُ إلى غايات الكون وإلى عرش الله الذي يتجاوزه، ويمنحنا معرفةً في كلّ درجةٍ من درجات الكمال ومن جميع النواحي، وسواء كانت هذه المعرفة واضحة أم غير يقينية، لكنها لا تزال معرفة، ويحصل عليها في الوقت ذاته بهذه الخاصية بشكلٍ غير مباشر وليس مباشرةً.(٢)

وبالفعل إنَّ العقل لا يدركُ كلّ شيء، بل هو ملكةٌ تنطلق من الأشياء المُدركَة إلى الأشياء غير المدركَة، وهو ملكةُ اكتساب المعرفة على أسسٍ معينة، ويكمنْ عملها في تأكيد شيءٍ بسبب شيءٍ آخر. وتقودُ عند تطبيقها بشكلٍ صحيح إلى المعرفة، وتؤدي عند تطبيقها بشكلٍ خاطئ إلى معرفة الظاهر وإلى رأيٍ خاطئ.(٣)

---

(1) Ibid .,pp.197-198.
(2) Ibid .,p.199.
(3) Ibid.

وإذا كان العقل على هذا النحو، فإنَّ الإيمان يُعتبرُ في حدّ ذاته ببساطة ممارسةً للعقل، سواء أكان صحيحاً أم خاطئاً. وعلى سبيل المثال: "أنا أسلم بأنَّ هذه العقيدة صحيحة؛ لأنَّني علِّمتُها" أو"لأنَّ الأشخاص الذين أثقُ بهم يقولون: إنَّها تضمنتْ معجزات فيما مضى"، و"يجب أن يتداولها الجميع". ويقول **نيومان**: "إما أنَّ [الإيمان] غير منطقي، أو أنَّ العقل لديه بعض الأسس التي لم تبرز بالكامل عند إظهار العملية على هذا النحو". ويقول العالم: الإيمان ضعيف، ويقول الكتاب المقدس: إنَّه غير دنيوي.[1] فالإيمان فعلُ العقل، ولكن السبب في أنَّ العالم يدعوه بالعقل الضعيف أو السيئ أو غير الكافي، هو أنَّه مبني على الافتراض أكثر مما هو مبنيٌّ على البيّنة.

ويقول **نيومان**: صحيح أنَّه ما من شيءٍ صادق أو على صواب ولكن العقل قادرٌ على تبريره والبرهنة عليه إلى حدٍ ما. ولكن هذا لا يعني أنَّ الإيمان يُبنى على العقل، ما لم يكنْ من الممكن أن نقول عن القاضي أنَّه مصدراً لبراءة أولئك الذين يمثلون أمامه ومبرراً لهم.[2] وفي حين يتطلبُ العقل من وجهة النظر الشائعة دليلاً قوياً قبل أنْ يقبل بذلك، يكتفي الإيمان بدليلٍ أضعف؛ لذلك يعتقد **ديفيد هيوم** D.Hume(*) و**جيرمي بنتام** J.Bentham(**) وكلّ من يؤيدهما أنَّ الإيمان يمثلُ

(1) Ibid.pp. 200-201.
(2) Ibid.p. 174.

* **ديفيد هيوم**: (١٧١١-١٧٧٦) فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد أسكتلندي، وفيلسوف تجريبي وشكي وخصماً لتصور نيوتن للطبيعة وللعقل الرياضي رغم أنَّه طبّق منهجه التجريبي على دراسة الجنس البشري، ومن مؤلفاته: "رسالة في الطبيعة البشرية"، "بحث عن الفهم البشري". أنظر: (The concise Encyclopedia, Western Philosophy, David Hume, Jonathan Ree And J.o.Urmson (Ed.s).p.168.)

** **جيرمي بنتام**: (١٧٤٨-١٨٣٢)، عالم قانون وفيلسوف إنكليزي، وكان المنظر الرائد في فلسفة القانون الأنجلو-أمريكي، واشتهر بدعواته إلى النفعية وتقديمه تقديراً للحالة الأخلاقية لأيّ فعل، والذي أطلق عليه "حساب اللذات"، وكان من أشدّ منتقدي التخيلات القانونية، ومن أهم من دافع عن فكرة استئصال المعتقدات الدينية من عقول البشر، ومن أشهر مؤلفاته: "مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع". (المترجم) وللمزيد راجع: The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn (Ed), Bergson,p.41.

سرعة التصديق، في حين أنَّ سرعة التصديق تزيّف الإيمان في الحقيقة، كما يفعلُ الشكُّ بالعقل:[1]

لماذا لا يتطلب الإيمان...أدلةً قوية بقدرٍ ما يستلزم...إعتقاداً على أساس العقل؟ لأنَّ هذا العقل يتأثرُ بشكلٍ أساسي باعتباراتٍ سابقة...وما يمتلكه مسبقاً من ملاحظات سابقة وأحكامٍ مسبقة (في المعنى الحقيقي للكلمة). ذلك أنَّ العقل الذي يعتقدُ يتصرف بناءً على آماله ومخاوفه وآرائه الحالية...ومبادئه وآراءه ورغباته التي استمتع بها مسبقاً.[2]

ويقول غير المؤمنين: إنَّ الإنسان مسؤولٌ إلى حدٍ ما عن إيمانه كمسئوليتهِ عن وظائفه الجسدية؛ فكلاهما من الطبيعة، ولا يمكن للإرادة أن تجعلَ من الدليل الضعيف دليلاً قوياً:

لكن حبّ موضوع الإيمان العظيم والانتباه اليقظ له، والاستعداد لتصديقه حالاً، وسهولة تصديقه تتقاطع مع الشؤون البشرية، والخوف من التعرّض للإهانة أو فقدان ما قد جلبه له حقاً، ولا تكون هذه المشاعر طبيعية للإنسان الدنيوي، وتأتي فقط من نعمةٍ خارقة للطبيعة، وهي مشاعرٌ تجعلنا نعتقدُ أنَّ الأدلة الكافية لا ترقى إلى مستوى البرهان في حدّ ذاته.[3]

وهكذا يمكننا أنْ نرى كيف يكون الإيمان وفقاً للعقل وما يكون خلافَ ذلك؛ فإذا أخذنا بالاقترانِ مع الاحتمال السابق بأنَّ العناية الإلهية ستكشفُ عن ذاتها، فقد تكون الأدلة الناقصة بخلافِ ذلك كافيةً للإدانة حتى في حكمِ العقل. و"هذا يعني أنَّ العقل أو الموازنة بين الأدلة فقط أو الحديث عن الخبرة الخارجية، يتعارضُ مع الإيمان؛ ولا يتفقُ معه إلا في حالِ الاعتراف بالتأثير الكامل للمشاعر الأخلاقية."[4]

---

(1) - John Henry Newman, Sermons, *Chiefly on the Theory of Religious Belief*.p. 177.
(2) Ibid.pp. 179-180.
(3) Ibid.p. 185.
(4) Ibid.p. 187.

وحدثَ هذا كلّه بحكمِ الواقع عند إلقاء مواعظ المسيح والرُسل، ومن الخطأ أنْ يعتقد المرء أنّه قاضٍ عن الحقيقة الدينية من دون تهيئة قلبه:

لا تبصرُ العيونُ الكليلة، ولا تسمع الآذان الصماء، ولكن الطرقَ المؤدية إلى الحقيقة تُعتبر في مدارس العالَم، طرقاً رئيسة مشرّعةً لجميع البشر في جميع الأوقات وبغضِ النظر عن نُجحهم، حيث تكون الحقيقة منهجاً من دونِ اعتبارٍ لشيء. ويُعتبر كلّ شخص بمستوى جاره أو يُعتقد بالأحرى أنّ قواه الذهنية، وفطنتهُ، وحصافتهُ، وبراعتهُ، وعمقهُ عبارةٌ عن مرشداتٍ إلى الحقيقة. ويعتبرُ البشر أنّ لهم الحقُ الكامل في مناقشةِ الموضوعات الدينية كما لو كانوا هم أنفسهم متدينين. وإذا حدثَ ذلك في إطارِ عقلٍ متهور، وفي ساعاتِ استجمامهم، وفوقَ كأسٍ من النبيذ، فسوف يدخلون حينها إلى أقدسِ نقاط الإيمان من أجل متعتهم. فهل من الرائع أنْ ينتهي بهم المطاف في كثيرٍ من الأحيان إلى أن يصبحوا غير مبالين؟[1]

يجب أن نلاحظ عدم التوافق بين الدليل والالتزام وأهمية المواقف السابقة، ليس فقط في الإيمان الديني ولكن في حالات الإعتقاد الأخرى؛ حيث نقرأُ التقارير في الصحف، ولا نعرفُ شيئاً عن الأدلة ولا عن الشهود؛ ومع ذلك نصدّقها من دونِ أن نطلبَ أدلة:

إذا انتشرتْ شائعة عن وقوعِ زلزالٍ مدمر في **سوريا** أو جنوب **أوروبا**، فلابدَّ أن ننسبها حالاً إليهما؛ لكونها قد تكون صحيحة ولأنَّ الأمر لا يعنينا إياً كان، وإذا كان التقرير يتعلقُ بالبلدان القريبة منا، فلابدّ أنْ نحاول تتبعهُ والتحقق منه. ولا نلتمس الأدلة حتى تفشل الاحتمالات السابقة.[2]

ويواصلُ **نيومان** تطوير الفكرة القائلة: إنَّ الإيمان ليس الممارسة الوحيدة للعقل والتي سيُقال: إنّها غير عقلانية عند فحصها بشكلٍ نقدي مع أنّها ليست كذلك. وإذا قسنا الأسس التي يستند إليها الناس عند اختيارهم لجوانب تتعلق

(1) Ibid. pp. 190-191.
(2) Ibid. p. 180.

بمسائل سياسية، وقرارات مؤيدة للسياسات الاقتصادية أو معارضة لها، وللأذواق في الأدب، بالنظر فقط إلى الأسباب التي يقدمونها، فلنْ نجد صعوبةً في السخرية منهم أو حتى لومهم، وكذلك الأمرُ بالنسبة لنبوءات الطقس، والأحكام الشخصية، وحتى النظريات المتعلقة بالعالم المادي.(١)

ومع ذلك نتجادل بشكلٍ منهجي حولَ أيّ موضوع، ولابدّ أن نفترض أمراً في النهاية لا يمكن إثباته، وسيكون استنتاجنا غير منطقي من دونه بما أنَّ الإيمان يبدو مناسباً للبشر في العالم. ونثقُ بحواسنا من دونِ دليل، ونعتمد ضمنياً على ذاكرتنا على الرغم من كونها غير مستقرة ومضللة بشكلٍ واضح، غير أنَّنا نثقُ بالذاكرة فيما يتعلق بصدقِ معظم آرائنا، وبالأسسِ التي نعتقدُ أنَّها لا توجد كلّها في لحظةٍ معينة في عقولنا:

يمكن القول: لولا هذا الافتراض لما تمكَّن العالم من الاستمرار، ويصحُّ القول بالطريقة ذاتها: لم تستطع الكنيسة أنْ تستمر من دون إيمان. ونرى بالقدر ذاته أنَّ القبول بالبيّنة أو بأنَّ الدليل ليس أقوى من البيّنة هو المنهجُ الوحيد الذي يمكن أن يكشف لنا عن العالم التالي.(٢)

وعلاوةً على ذلك، كلّما كانتْ المعلومةُ أكثر قيمة كان الدليل الذي حصلنا عليها بفضله أكثر دقةً:

ننشأ إلى درجةٍ نكون على قناعةٍ فيها بأنَّنا يجب أنْ نسيرُ على الأرض ولا يمكننا التحليق أبداً، إذا كنا متأكدين بثقةٍ قدرِ المستطاع من كلّ خطوةٍ نخطوها. وإذا كنّا نرمي إلى غاياتٍ عظيمة، فسنواجهُ مخاطرَ كبيرة، وعندما لا نكون متيقنين من شيءٍ بالمطلق، يجب أن نختار في كلّ ذلك بين الشكّ والجمود.(٣)

---

(1) Ibid. p. 202.
(2) Ibid. pp. 206-207.
(3) Ibid. p. 208.

ولا يمكننا تجنب المخاطرة إذا كنا نسعى وراءَ القوة أو التميُّز في العلم التجريبي أو وراء العظمة، حيث تكون الأمور العظيمة التي تتطلب مجازفةً وتضحيةً شرطاً للحصول على الشرف، ولذلك:

رغم أنَّ المشاعر تدفعنا إلى رؤية الله في كلّ شيء والتعرّف على أفعالهِ الخارقة للطبيعة في أمور العالم، وتضللنا أحياناً، وتجعلنا نثقُ في دليلٍ لا ينبغي أن نعترف به، وتأخذ على عاتقها إلى حدٍ ما إنصاف تهمة سرعةِ التصديق، ومع ذلك فإنَّ الإيمان الذي يَفهمُ بسخاءٍ الحقيقة الأبدية رغم انحطاطه إلى خرافةٍ في بعض الأحيان، يكون أفضل بكثيرٍ من نبرةِ العقل البارد المتشكّك والنقدي، والذي لا يمتلكُ إحساساً داخلياً بالعنايةِ الإلهية المتفوقة والحاضرة دائماً، ولا رغبةَ له بالتقرّب من إلهه، سوى الجلوس في مكانه منتظراً الوضوح المخيف لمجيئهِ المرئي، والذي قد يبحثُ عنه ويجدهُ في الوقت المناسب وسطَ شفقِ العالم الحاضر.(١)

ويتدرجُ العقل ذهاباً وإياباً ثم يستقرُ، ويتقدمُ إلى الأمام بسرعةٍ أصبحتْ قولاً مأثوراً وبدقةٍ وتنوعٍ حيّرَ التحقيق. حيث ينتقل من نقطةٍ إلى أخرى، ويكتسبُ في إحداها دلالةً معينة وفي أخرى احتمالاً، ويستفيد من تداعي المعاني؛ ثم يتراجع عن بعض القوانين التي حصلَ عليها؛ ويستحوذُ بعد ذلك على البيّنةِ؛ ثم يلتزمُ بانطباعِ شائعٍ معين أو بغريزة باطنية معينة، أو بذاكرةٍ مبهمةٍ ما؛ ويحرزُ بالتالي تقدماً لا يختلفُ عن تقدمِ متسلقٍ على جرفٍ شديدِ الانحدار، حيث يصعدُ بعينٍ خاطفة ويدٍ سريعة وقدمٍ ثابتة، بطريقةٍ لا يعرفها هو ذاته، وبفضلِ الهبات الشخصية والممارسة، وليس بموجب القاعدة، ومن دون أن يترك أيُّ أثرٍ وراءه، ويعجزُ عن تعلّم غيرها. وليس من المبالغةِ أنْ نقول: إنَّ الخطوة التي يخطوها العباقرة العظماء متسلقين الجبال بحثاً عن الحقيقة هي خطوةٌ غير آمنةٍ ومحفوفةٍ بالمخاطرِ بالنسبة للبشر بشكلٍ عام مثل صعودِ متسلق الجبال الماهر إلى جرفٍ حقيقي. وهي طريقةٌ يمكن أن يتخذوها وحدهم؛ ويمنحهم نجاحها تبريراً لها.(٢)

(1) Ibid. p. 213.
(2) Ibid. pp. 252-253.

ولكن كيف يمكن أنْ يبرر المرء النجاح في الأمور الدينية؟ يوجدُ في تفسير **نيومان** الخاص، تشابةٌ وثيقٌ بين الإيمانِ والتعصبِ الأعمى، وفي كلّ حالٍ تكون الأسباب تخمينية، وتكون المسألةُ عبارة عن قبولٍ مطلق لرسالةٍ أو عقيدةٍ معينة بما أنَّها إلهية. حيث أنَّ الإيمان "يبدأ من الاحتمال ولكنه ينتهي بعباراتٍ قطعية، ويعتقدُ بالمعلومات في جوٍ من الشكِّ، رغمّ قبوله لمعلوماته من دون شكٍ، عندما يكون الأمرُ غامضاً أو على الأقل خارجَ نطاق الخبرة".

ولا تنجح عِظات الجامعة حقاً في حلّ المشكلة التي عادَ إليها **نيومان** في "القواعد"، ولكن كيف يُفترض أنْ نتمسك ونسلّم بالقضية التي لم يُبرهَن عليها ولا يمكنْ إثباتها، ومن غير الممكنْ البرهنة على أنَّها صادقة بالمطلق أو غير صادقة في أعلى مستوى؟

يقولُ بعض الفلاسفة من أمثال **لوك** Locke: (*) لا توجدُ حقيقة يمكن إثباتها بشأنِ المادة الملموسة، وبالتالي فإنَّ التسليم بقضيةٍ مادية يجب أن يكون مشروطاً، ولا يمكن أن يؤدي الاستدلال المحتمل إلى اليقين. وتوجدُ وفقاً **للوك** درجاتٌ من التسليم، ولا يكون التسليم المطلق ممارسةً منطقية باستثناء المصادقة على أعمالِ الحدس أو الإثبات.

ويمنحُ **لوك** كلّ قضيةٍ غير مرحَبٍ بها ثقةً أكثر مما سيُبرزُ من البراهين التي بُنيتْ عليها كدلالةٍ سديدة على حبهِ للحقيقة، بقوله: "من الواضح أنَّ من يتجاوز معيار التسليم هذا لا يقبل بالحقيقة لمحبته بها، ولا يحب الحقيقة من أجل الحقيقة، بل يحبها لغايةٍ أخرى".(١)

---

* جون لوك: (١٦٣٢-١٧٠٤) فيلسوف تجريبي إنكليزي، انتقد الفلسفة الديكارتية، ورفض وجود أفكار فطرية في أساس المعرفة، في مقابل التأكيد على أنَّ كل المعرفة تجريبية، والعقل يولد صفحة بيضاء. من مؤلفاته: مقال في الفهم البشري. (المترجم) وللمزيد راجع:
Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University, Book II, Chapter: XXXII, 1690.

(1) Locke, John, *Essay on Human Understanding*, IV, xvi, p.6.

وبذلك يكون مذهب **لوك** هدفاً من الأهداف الرئيسة لهجوم **نيومان**، إذ يقول في كتاب "تطور العقيدة"[(١)]: قد تكون الغاية محبةُ الله. ويقول في كتاب "القواعد": إنَّ أطروحة **لوك** غير كافية تجريبياً، ومثالية للغاية. حيث يصفُ **لوك** البشر بأنَّهم "غير عقلانيين ومن غير المبرر لهم (إذا جاز التعبير) أن يُغرمُوا بالماء، بدلاً من بقاءهم تحت أجنحة نظريته الضيقة والإعتباطية".

ويقول **نيومان**: سيكون التسليم من وجهة نظر **لوك** مجرد تكرارٍ أو صدى للاستدلال، ومجرد اسم آخر للاستدلال. ولكن لا يجتمع الاثنان دائماً معاً في الواقع؛ فقد يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً. وغالباً ما نسلّم عندما ننسى أسباب تسليمنا، وقد تبدو الأسباب قوية، ومع ذلك لم تعدْ تحظى بتسليمنا بها. ولا تحظى في بعض الأحيان بالتسليم أبداً على الرغم من قوةِ الحجج وإفحامها، وربما بفضل التحيز أو لكونها متأخرة. وقد تكون الحجج أفضل أو أسوأ، لكن التسليم إما أن يكون موجوداً أو غير موجود.[(٢)]

ويوجد فرقٌ بين الاستدلال والتسليم حتى في الرياضيات، إذ لا يسلم الرياضي باستنتاجاته بناءً على أساسٍ جديد وصعب، وفي حال الحسابات المستعصية، على الرغم من أنَّه غالباً ما يراجع عمله إلى أنْ يحصل على تأييدِ الأحكام الأخرى إلى جانبِ أحكامه.[(٣)]

ويستبعد التسليم الشك في حال الأمور المبرهنة، في حين لا نعطي في الحالات الملموسة تسليماً مشكوكاً فيه؛ لوجود حالات تجعل تسليمنا بها ضئلاً:

ولا نسلّم عادةً على الإطلاق، وقد نحضى يومياً بفرصٍ تزيدُ من دائرة الأمور التي نسلّم بها. فنقرأ الصحف، ونطالعُ المناقشات في البرلمان، والمرافعات في المحاكم القانونية، والمقالات الرئيسية، ورسائل المراسلين، ومراجعات الكتب، والنقد في

(1) Newman. John Henry. *The Development Doctrine* (London: Sheed & Ward, 1960), Chapter 7 ,p.2.
(2) Newman, *G*, pp. 110-12 .
(3) Ibid., p. 127

الفنون الجميلة، ولا نكوّنُ أيَّ رأيٍ على الإطلاق في الموضوعات التي نوقشتْ، بما أنّها بعيدة عن ميداننا، أو غالباً ما نعطي رأينا بها...لا نقول أبداً: إنّنا نقدم [قضية] تحظى بدرجةٍ من التسليم، وقد نتحدث أيضاً عن درجاتِ الصدق على أنّها درجات للتسليم.(١)

ولكن هناك حالات تسليم غير مشروطة بناءً على أدلةٍ تفتقرُ للحدس والإثبات. وكلّنا نعتقد من دون أدنى شكٍّ بأنّنا موجودون، وأنَّ لدينا تفرّد وهوية خاصة بنا، وأنّنا نفكّرُ ونشعرُ ونتصرفُ لغايةٍ في عقولنا:

لا يقتصر التسليم الذي نمنحهُ للحقائق على نطاقِ وعي الذات، فنحن على يقينٍ بغضِ النظر عن مخاطر الخطأ كلّها، من أنَّ وجودنا ليس الوجود الوحيد، وأنَّ هناك عالماً خارجياً؛ وأنّه نظامٌ مكونٌ من الأجزاء والكلّ، وكونٌ يجري وفقَ قوانين وأنَّ المستقبل يتأثرُ بالماضي. ونقبل ونؤمن بتسليمٍ غير مشروط بأنَّ الأرض، باعتبارها ظاهرة، عبارة عن كرةٍ أرضية وأنَّ الشمس تشعُّ على جميع أنحائها. وأنَّ هناك مساحات شاسعة من الأرض والمياه، وأنَّ هناك مُدناً موجودة بالفعل في مواقعَ محددة، وتحملُ أسماء **لندن** و**باريس** و**فلورنسا** و**مدريد**. وعلى يقينٍ من أنَّ **باريس** أو **لندن**، ما لم يبتلعها زلزال فجأةً أو تحترقُ من أساسها، هي اليوم كما كانتْ بالأمس عندما غادرناها.(٢)

إنَّ المثال المفضل لدى **نيومان** عن الاعتقاد الراسخ بالأدلةِ الواهية هو قناعتنا بأنَّ **بريطانيا** العظمى عبارة عن جزيرة. ونعتقدُ بهذا لأنّنا تعلّمنا ذلك في طفولتنا، وهي هكذا في جميع الخرائط. ولم نسمعْ بنقيضِ ذلك أو التشكيك به، بل على العكس من ذلك، اعتبر كلّ شخص وكلّ كتاب صادفناه أنَّ هذا أمرٌ مفروغٌ منه:

إنَّ تاريخنا القومي برمّته، والمعاملات الروتينية والأحداث الجارية في البلاد، ونظامنا الاجتماعي والتجاري، وعلاقاتنا السياسية مع الأجانب، تدلُّ على ذلك

(1) Ibid., p.115.
(2) Ibid., p.117.

بطريقةٍ أو بأخرى. وتستندُ الحقائق التي لا حصر لها أو ما نعتبره حقائق إلى حقيقة ذلك، وما من حقيقة نتلقاها تستندُ إلى خلاف ذلك ...[1]

ومع ذلك، ليست كلّ الحجج السلبية والأدلة غير المباشرة في مثل هذه المسألة كذلك، ويحقّ لنا البحثُ بها. ويمكن تقديم أعلى درجة من الإثبات:

أولئك الذين طافوا حول الجزيرة لهم الحق في يقينهم. ولكن هل انهزمنا يوماً أمام أيّ شخص؟ تشبه قناعتنا من وجهة نظر منطقية اعتقادنا القديم جداً والمرحّب به على نطاقٍ واسع، بأنَّ الأرض كانتْ ثابتة والشمس تدور حولها. ولا يوحي **نيومان** إلى أنَّ ثقتنا بشأنِ انفصال **بريطانيا** العظمى تكون أقل عقلانية، بل يشيرُ فقط إلى أنَّه لا يمكن تحليل أيّ دليلٍ مرضٍ على ذلك.[2]

لنأخذ مثالاً آخر، ما هي أسبابُ اعتقادي أنَّني سأموت؟ أنا متأكدٌ من ذلك كما أنَّني متأكدٌ من أنَّني أعيش الآن، ولكن ما هو الدليل؟ ويقول الناس: يوجدُ قانونٌ للموت، ولكن هل يكفي عددُ الشهود الذين أخبروني بخبرتهم الخاصة بشأنِ الأموات لأضعْ قانوناً؟ لا يمكنني أنْ أقدم سوى إعلاناً سخيفاً. وهل يمكنني الرجوع إلى كلّ شخص عاش ٢٠٠ عام؟ وماذا كان سيحدث للأجيال الماضية لو لم تمتْ؟ غير أنَّ هذه حجةٌ دائرية لنتيجة أعتقدُها بالفعل بلا هوادة:

نسخرُ مستهزئين من فكرةٍ أنَّه لم يكن لدينا آباء على الرغم من عدمِ تذكرنا لميلادنا. وأنَّنا لن نغادر هذه الحياة أبداً، على الرغم من عدمِ وجود خبرة لدينا بشأنِ المستقبل؛ وأنَّنا قادرون على العيش من دونِ طعام، رغم أنَّنا لم نحاولْ ذلك قط، وأنَّه ما من عالمٍ بشري عاش قبل عصرنا، أو أنْ يكون هذا العالَم بلا تاريخ، وأنَّه لم يكن هناك صعودٌ وسقوطٌ للدول، ولا رجالٌ عظماء، ولا حروب، ولا ثورات، ولا فن، ولا علم، ولا أدب، ولا دين.[3]

(1) Ibid.
(2) Ibid., pp.191-192.
(3) Ibid., p.117.

ويستخلص **نيومان** من كلّ هذه الحقائق، بأنَّ لدينا اعتقادٌ مباشرة وغير متردد: "فلا نعتقد أنَّنا مذنبين بعدمِ حب الحقيقة من أجل الحقيقة؛ لأنَّنا لا نستطيع الوصول إليها من خلال سلسلة من القضايا البديهية...ولا يمكن لأيّ منا أن يفكر أو يتصرف من دون قبول حقائق غير بديهية وغير مثبتة، مع أنَّها تمتع بالسيادة". (١)

ولا يمتلكُ الفلاسفة من أمثال **لوك** شكوكاً حقاً حولَ الحقائق التي يتسائلون عنها. ولا يقصدون الإشارة إلى وجود أدنى شكٍ في أنَّ **بريطانيا العظمى** عبارة عن جزيرة، لكنهم يذكّروننا بأنَّه لا يوجد دليل على الحقيقة مساوٍ من حيث الشكل لإثباتِ فرضية **إقليدس**:

نحنُ وهم ملزمون جميعاً نتيجة لذلك بتعليقِ حكمنا على مثل هذه الحقيقة على الرغم من أنَّها متناهية الصغر، لئلا يبدو أنَّنا لا نحبُّ الحقيقة من أجل الحقيقة. وبعدَ أنْ أبدوا احتجاجهم، يستسلمون من دونِ تردد إلى التأكيد المطلق ذاته لحقائق لم تثبتْ بدرجةٍ كافية، وهو أمرٌ طبيعي لخيال العامة غير المنطقي. (٢)

ويميزُ **نيومان** بين تسلّيم ضعيف وتسلّيم قوي. وغالباً ما يكون التسليم الضعيف غير واعٍ. ويوجد عددٌ لا يحصى من المسلّمات التي نأخذ بها من دونِ تفكير، ولكن التسليم المعقد أو اللاإرادي هو ما نعنيه باليقين؛ لكونه المظهر المميز للإيمان الديني. ويصفُ **نيومان** اليقين بالطريقة التالية:

يبدو إذن أنَّ هناك ثلاثة شروطٍ لليقين بشكلٍ عام: أن ينتج عن التحقيق والإثبات، وأن يكون مصحوباً بإحساسٍ معين بالرضى والاطمئنان الفكري، وأنَّه لا رجعة فيه. ويكون التسليم حكماً متهوراً أو خيالاً أو تحيزاً، إذا حصلَ من دونِ أسسٍ منطقية، وإذا لم يكنْ له معنى نهائي فهو ليس سوى استنتاج، وإذا لم يدمْ فهو مجرد اقتناع. (٣)

(1) Ibid., p.118.
(2) Ibid., p.119.
(3) Ibid., p.168.

ولكن كيف يمكن التيقن من الإيمان، إذا كان اليقين مترتباً على التحقيق؟ ألا يدلّ التحقيق على الشكِّ الذي يتعارض مع الإيمان؟ ولا يستلزم الشروع في اقرارِ قضية أنْ نشكَّ في حقيقتها؛ فقد نرمي إلى استنتاج قضية ونسلّم بها دائماً ولا ننكرُ إيماننا؛ لكوننا أصبحنا مثيرين للجدل. ولا يكون التحقيق استفساراً؛ لكون الاستفسار يتعارض بالفعل مع التسليم. ويكون الاحتجاج أحياناً من الكاثوليكي الذي لا يستطيع التحقيق في حقيقة عقيدته، ولا يستطيع بالطبع أن يحتفظ باسم المؤمن.(١)

ولكن ألا يقودُ التحقيق الى التخلي عن التسليم؟ نعم، يمكن ذلك، ولكن "وعيي الغامض بإمكانية انعكاس إيماني في مسار أبحاثي، والتداخل الضئيل بين صدقِ هذا الاعتقاد وثباته أثناء استمرار تلك الأبحاث، والاعتراف بإمكانية توقف سلسلة أفكاري عن العمل هو دليلٌ على أنّني أنوي الخوضَ في غمارِ كارثةٍ عظيمة جداً".(٢)

ويصفُ **نيومان** الشعور المحدد باليقين، بأنَّه شعوراً بالرضا وإشباع الذات: "الطمأنينة حيال الذات وموضوعها باعتباره مرتبطاً بالذات هي السمة المميزة لليقين، ولا ترتبط بالمعرفة فحسب؛ أي بإدراك الأشياء، بل بالوعي بامتلاك تلك المعرفة".(٣)

وقد تتغير أشكال التسليم ويدومُ اليقين، ولهذا السبب لا يتطلب الدين مجرد التسليم بحقيقته، بل يتطلبُ يقيناً أو على الأقل تسلّيماً قابلاً للتحول إلى يقين عند الضرورة. ولا يعني الاعتقاد بالضرورة قراراً إيجابياً لدى الطرف الذي يعتقدُ بعدم تخليه عن هذا الاعتقاد، ولا يعني غياب النية في التغيير بل غياباً تاماً للتفكير كلّه أو توقع التغيير أو الخوف منه.

---

(1) Ibid., p.125.
(2) Ibid., p.127.
(3) Ibid., p.134.

ويتحدث **نيومان** من وقتٍ لآخر كما لو أنَّ هناك ما يشبه اليقين الزائف، وهو حالٌ يختلفُ عن المعرفة من حيث قيمته الحقيقية فقط. ولكن ليس بشكلٍ متسق تماماً بحسب قوله، فإذا كانت القضية صادقة موضوعياً، "قد يُطلق على التسليم إدراكاً أو اقتناعاً باليقين، أو قضيةً أو حقيقةً مؤكدة، أو شيئاً معروفاً، أو أمراً معلوماً، وأنْ تسلّم به يعني أن تعلَمه".(١)

وسواء أكان اليقين يستلزم الصدق أم لا، فلا يمكن إنكار أنَّ التيقن من شيء ما ينطوي على الإيمان بحقيقته. ويترتب على ذلك أنّي إذا كنتُ متيقناً من شيءٍ ما، فأعتقدُ أنَّه سيبقى كما أعتقدُ به الآن، مع أنَّ ذهني كان ينبغي أن يستبعده لسوء الحظ. وإذا كنا متيقنين، فإنّنا نرفض تلقائياً الاعتراض على اعتقادنا بأنَّه فارغ؛ على الرغم من أنَّ تناقض الحقيقة يعودُ إلى العقل بسبب عنادِ الخصم أو إلى عملٍ إرادي أو غير إرادي للخيال، إلا أنَّ هذه القضية المتناقضة وحججها مجردُ أشباحٍ وأحلام. وهذا يشبه الطريقة التي يتمردُ بها العقل على الافتراض القائل: إنَّ الخط المستقيم هو أطولُ مسافة بين نقطتين، أو أنَّ **بريطانيا** العظمى على شكلٍ مربع محدد أو أنّني سأهربُ من الموت.(٢)

وربما يقول البعض: لا ينبغي أن تكون لدينا هذه القناعة المزرية بأيّ شيء، ولكن إذا وجِدَ في الواقع "رجلٌ لديه مثل هذه القناعة، وكان متأكداً من أنَّ **أيرلندا** غرب **إنجلترا**، أو أنَّ البابا كاهن المسيح، فلن يتبقى له وإنْ كان متسقاً، سوى أن يحمل قناعته في هذا التعصب المستبد إلى كلّ تأكيدٍ مخالف". ويواصل **نيومان** القول: "من يفقدُ قناعته في نقطةٍ معينة يثبتُ بالتالي عدم يقينه بها."(٣)

ولكن هل هناك أيُّ حال أو عادة فكرية محددة تكون العلامة الفارقة فيها ثابتة؟ على العكس من ذلك، فقد تدوم أيّ قناعة سواء كانتْ صادقة أم كاذبة،

(1) Ibid., p.128.
(2) Ibid., p.130.
(3) Ibid., pp.130 ff.

وقد تضيعُ أيّ قناعة سواء كانتْ صادقة أم كاذبة. ولا يمكن التمييز بين هذه الأمور اليقينية الحقيقية كونها تمتلك حقيقةً بشأن موضوعها، والأمور اليقينية الظاهرة. ولا يوجدُ اختبار لليقين الأصلي للحقيقة. وما يبدو على أنَّه يقيني دائماً يُكتشف صدفةً تحوله إلى خطأ، ولا يعترفُ اليقين باختبارٍ داخلي ومباشر كافٍ لتمييزه عن اليقين الزائف.[1]

ويميزُ **نيومان** بشكلٍ واضح بين اليقين والعصمة، فذاكرتي ليست معصومة من الخطأ، وأتذكرُ على وجه اليقين ما فعلتُه بالأمس، لكن هذا لا يعني أنَّ ذاكرتي معصومة من الخطأ. وأبيّنُ تماماً أنَّ اثنين واثنين يساوي أربعة، لكنني غالباً ما أرتكب أخطاء في جمع مبالغ باهضة. ويتعلقُ اليقين بقضيةٍ معينة، في حين تكون العصمة ملكةً أو هبةً، ومن الممكن التأكّد من أنَّ فيكتوريا ملكة من دون ادعاء العصمة، ومن الممكن بالمثل القيام بعملٍ فاضل لا يطالهُ النقض.[2]

ولكن كيف يمكن أن تكون الطمأنينة الآمنة لليقين بالنسبة لي إذا كنتُ أعلمُ، كما أعلمُ جيداً، أنّني فكرتُ قبل الآن بيقني من أنّني كنتُ متيقناً رغمّ ذلك من عدم صدقه؟ وأنَّ ما حدث مرة قد يحدث مرة أخرى، وهنا تكون إجابة **نيومان** كالتالي: يجب أن تجعلنا الأخطاء أكثر حذراً، ولكن يمكننا أن نتغلب رغم من ذلك على أسبابِ توخي الحذر:

لنفترض أنّني أسيرُ تحت ضوءِ القمر، ورأيتُ بشكلٍ خافتْ ملامحَ شكلٍ ما بين الأشجار، وقلتُ لنفسي: إنَّه رجلٌ، ثم اقتربتُ منه، ولا يزال رجلاً، وبقيتُ أقترب حتى انتهى التردد، وأنا متأكّدٌ من أنَّه رجلٌ، ولكنه لا يتحرك ولا يتكلم عندما أخاطبه، ثم أسأل نفسي: ما غايته من الاختباء بين الأشجار في مثل هذه الساعة؟ فاقتربتُ منه ومددتُ ذراعي، وإذ بي أجدُ على وجه اليقين أنَّ ما اعتبرتُه

(1) Ibid., p.145.
(2) Ibid., p.147.

رجلاً ليس سوى ظلّ تشكّل بفعلِ سقوط ضوءِ القمر على فجواتِ بعض الفروع أو أوراقها. ولكن ألم أنغمسُ هنا في يقيني الثاني؛ لأنّني كنتُ مخطئاً في الأول؟ لا يوجد أيّ اعتراض يتوجه لرأيي الثاني من فشل الأول، ويتلاشى قبل الدليل الذي يُبنى عليه الثاني.(١)

ولا شكّ أنّنا لا نستغني عن الساعات لمجرد أنّها تخطئ من وقت لآخر وتحسب على نحوٍ غير صحيح:

قد يُطلق على الإحساسِ باليقين اسم جرسُ العقل، لكونه يدقُّ عندما لا يكون دليلاً على أنَّ الساعة معطلة، وليس دليلاً على أنَّ الجرس سيكون غير جديرٍ بالثقة وعديم الفائدة عندما يتعلقُ الأمر بنا بعد ضبطها وتنظيمها بأيدي صانع الساعات.(٢)

واليقين حالةٌ عقلية بالنسبة لـ**نيومان**، في حين يكون التأكيد صفة للقضايا. ويكون اليقين اعترافاً بالقضايا على أنّها صادقة، ومن واجبنا العمل به بناءً على طلبِ العقل، ونتجنبه عندما لا يقتضيه العقل. ويجب أن نعطي تسليماً على أساس الاستدلال؛ وتكون دقة الاستدلال أمرٌ نحكم به على عامل التفكير الفردي.

ويجب أن نقبل بما نحن عليه؛ وأنّنا كائنات يجب أن تتقدم من خلال الاستدلال والتسليم. ويكون مسار الاستدلال غامضاً إلى حدٍّ ما، في حين يكون التسليم دائماً مميزاً ومحدداً، مع أنَّ أحدهما ينجمّ عن الآخر، وعلينا أن نسلّم بهذا. وكما يقول **أرسطو**: لا توجد مجموعةٌ من القوانين أو أطروحة أخلاقية تحددّ مسار الفضيلة الفردية، وكذلك الأمر مع المبدأ المهيمن على الاستدلالات. حيث توجد عدةُ أشكالٍ من الحكمة العملية بقدر وجود الفضائل، ولا توجد صيغة واحدة تكون بمثابةِ قاعدة عمل للشعر والطب والسياسة، وكذلك الأمرُ مع التصديق. وعند التفكير في أيّ موضوع وإن كان ملموس، نمضي من خلال منطق اللغة

(1) Ibid., p.151.
(2) Ibid., p.152.

بقدر استطاعتنا بالفعل؛ لكننا مضطرون إلى تكملته بمنطقٍ فكري أكثر دقةٍ ومرونةٍ.

ولكن كيف يطبق **نيومان** هذا على أدلةِ الدين؟ علماً أنَّ المسيحية عبارة عن وحيٍ ورسالةٍ من الله إلى الإنسان ينقلها بوضوحٍ من خلال أدواته المختارة، ويجب تلقيها على هذا النحو. ويجب تبنيّها بما أنَّ صدقها مبني على أسبابٍ إلهية، وليس مبنياً على أسبابٍ فعلية، ويجب الاحتفاظ بها، ليس لكونها محتملة أو صادقة إلى حدّ ما، بل كمعرفةٍ مؤكدة تماماً، ومؤكدة بمعنى لا يمكن تأكيد شيءٍ آخر سواها، لأنَّها تأتي من الذي لا يستطيع أن يخدَع أو يُخدع.[1]

وهنا يتخلى **نيومان** عن نيةِ إثباتِ الدين الطبيعي أو المسيحية فيما يتعلق بتبريرِ الاعتقاد الديني بقوله:

لا يعني ذلك أنَّني أنكرُ إمكانية الإثبات، إذ يقوم الصدق والتأكيد على هذا النحو على أسسٍ برهانية جوهرية وموضوعية وتجريدية، ولكن لا يترتب على ذلك عدم إمكانية الردّ على الحجج المقدمة لصالحها ودحضها...يمكن إثبات أنَّ حقيقة الوحي في حدّ ذاتها صادقة، ولكن لا يمكن دحض صدقها بناءً على ذلك؛ وإلا فكيف صمدتْ؟[2]

ويقول **نيومان**: "من الأنسبِ لي أنْ أحاولَ إثبات المسيحية بحكمي الخاص بالطريقة غير الصورية ذاتها التي يمكنني أن أثبتَ من خلالها أنَّني قد ولدتُ في هذا العالم، وأنَّني سأختفي منه".[3]

ولكن دليل **نيومان** لن يفيد سوى أولئك الذي تأهبوا له، وتشرّبوا الآراء والمشاعر الدينية المرتبطة بالدين الطبيعي، حيث يفترضُ زيف الآراء التي "تميزُ عصر التمدن" الأدلة التي "تقتضي إعتقاداً وإدراكاً للحضور الإلهي". ولا يشدّدُ **نيومان** على المعجزات، بل على "تلك الأمور المتزامنة وتراكماتها التي تفرضُ علينا

(1) Ibid., p.250.
(2) Ibid., p.264.
(3) Ibid.

جاذبيتها، وإنْ لم تكن في حدّ ذاتها أعجوبة، بفضلِ قانون طبيعتنا إلى حدٍ ما، ووجود قدرتهِ الإستثنائية التي نعترفُ بوجودها بالفعل".

ويستشهدُ **نيومان** كمثالٍ على ذلك بالموت المفاجئ لامرأةٍ في السوق بعد أنْ نطقت باللعنة، وحقيقة هزيمة **نابليون** في **روسيا** بعد عامين من حرمان البابا له. ويقول: إنَّ هذه الأمور المتزامنة تكون بمثابةِ مؤشراتٍ لأولئك الذين يؤمنونَ بالحاكمِ الأخلاقي، وحضوره المباشر، ولكن أعظم هذه الأمور المتزامنة هو التاريخ الكامل لليهودية والمسيحية:

إذا كان تاريخ اليهودية رائعاً لدرجةٍ تشيرُ إلى وجود بعض القوى الإلهية الخاصة بمواعيده ومصائره، فلا يزالُ تاريخ المسيحيةِ مرة أخرى أكثر روعةً وإلهية، والأمرُ الأكثر روعةً هو أنَّ هذين الإبداعين الرائعين يجب أن يمتدا تقريباً على مدارِ كافة العصور التي وجدَتْ خلالها أمماً ودولاً، ويجب أن يشكّلا نسقاً مُعلناً لاستمرار الاتصال بين الأرض والسماء من بدايتها إلى نهايتها في خضمّ تقلبات الشؤون الإنسانية كافة. وتشيحُ هذه الظاهرة مرة أخرى بوجهها عن أولئك الذين يؤمنون بالله، وإمكانية أن يكون لها ذلك الأصلُ الإلهي الذي تدَّعي وجوده.(١)

ويؤكد **نيومان** أنَّ المسيحية موجهةً إلى عقولٍ تؤمنُ بالفعلِ بالله وفي قضاءٍ مقبل (يقول: "هذه هي الحالة الطبيعية للطبيعة البشرية"). وتنطلقُ من خلال "حججٍ متنوعة للغاية فيما يتعلق بالسردِ المباشر، وهي شخصية للغاية وعميقة فيما يتعلق بالكلمات، وقوية للغاية ومتزامنة فيما يتعلق بالدحضِ". ويوجد التعليم ذاته في جوانب مختلفة من الموضوع والبرهان، ويؤدي إلى فعلٍ واحد معقد من الاستدلال والتسليم.(٢)

وقد يتساءل المرء عند النظر إلى وصفِ **نيومان** الخاص بنطاق حجته: لماذا يجب أن يؤمنَ المرء بالمطلق بالله وفي قضاءٍ مقبل؟ ورداً على هذا السؤال، يقدمُ

---

(1) Ibid.,p.283.
(2) Ibid.,p.316.

نيومان احتكامه الشهير بشهادة الضمير، ولا يثقُ بالقوة الإثباتية للحجج التقليدية على وجود الله من طبيعةِ العالم المادي:

إنَّه بالفعل سؤالٌ كبير عمّا إذا كان الإلحاد لا يتوافق فلسفياً مع ظواهر العالم المادي، التي تؤخذ في حدّ ذاتها كعقيدةٍ للقوة الخلاقة والحاكمة. ولكن مهما كان الأمرُ، فإنَّ ما يقي الباحثين العلميين عملياً من الإلحادِ هو الحاجة والرغبة الباطنية، والخبرة الداخلية بتلك القوة الموجودة في العقل قبل دراستهم لعالمه المادي وبشكلٍ مستقل عنه.(١)

ومثلما نبني فكرة العالم الخارجي من العديد من التصورات، ننتقل كذلك من أوامر الضمير إلى فكرةِ الرقيب الخارجي والمسيطرُ والحكمُ الأعلى.(٢)

وبقدرِ ما يمثل الضمير ذاكرةً أو عقلاً أو إحساساً بالجميل هو أيضاً ظاهرةٌ عقلية، وحسٌ أخلاقي وشعورٌ بالواجب، وحكمٌ للعقل وأمرٌ وقور، وله مكانةٌ نقدية وقضائية. ورغمّ أنَّ الضمير عبارةٌ عن حسٍ أخلاقي، وشعورٌ فكري، لكنه عاطفي دائماً؛ لذلك ينطوي على التعرّف على كائنٍ حي، ولا يمكن أن تثيرَ الأشياء الجامدة انفعالاتنا التي ترتبطُ بدورها بأشخاصٍ:

إذا شعرنا عند ارتكابنا للخطأ بالكآبة والغمة ذاتها التي تستحوذ علينا عند إيذاء والدتنا، وإذا قمنا بعملٍ صحيح، فسنتمتع بالصفاءِ الذهني المرح ذاته، وبالبهجة المريحة والمرضية ذاتها التي تأتي بعد أن نتلقى المديح من الأب، ولدينا بالتأكيد صورةٌ لشخصٍ ما يحظى بحبنا وتقديرنا، وتغمرنا السعادة عندما يبتسم لنا، ونتوقُ إليه، وندعوا له، وننزعج ونهلك عند غضبه. وتفترض هذه المشاعر فينا وكذلك علّتها المثيرة وجود كائنٍ ذكي...(٣)

شرحتُ إلى الآن نيومان من دون أنْ أنتقده، وأودُّ أنْ أختتم توضيحي بإيجاز بموقفي من القضايا التي كتبَ عنها ببلاغة.

---

(1) Newman . *U*, p. 186.
(2) Newman . *G*, p.72.
(3) Ibid.,p.76.

يبدأ **نيومان** نقدهُ الخاص لـ**لوك** بالكلمات التالية: "لدي اهتمامٌ كبيرٌ بشخصيةِ **لوك** وقدرتهِ...لدرجة أنّني لا أشعر بالسعادةِ عندما أنظرُ إليه من باب الخصومة".[1] ولذلك قال فيلسوف أوكسفورد **برايس** H.H. Price[*] في موضوعِ الإيمان: "دعونا نتّبع هذا النموذج المتفوق؛ لأنّه ما من أحدٍ بالتأكيد ولا حتى من **أوكسفورد**، انتقدَ **نيومان** من دون أن يمتدحه...فهو من أساتذة النثر الإنجليزي؛ حيث تقنعنا قوة أسلوبه وسحره للغاية لدرجة أنَّ القارئ سرعان ما يصبح أسيراً لرغبتهِ، ولذلك يبدو من الجحود وغير اللائق تقريباً، التساؤلَ عمّا قيلَ بسعادةٍ بالغة".[٢]

ويزدادُ إحجامُ المرء عن اتخاذِ موقفٍ من **نيومان** لكونهِ يظهرُ في الواقع الاعتراضات على آرائه الخاصة بشكلٍ رائعٍ للغاية، وغالباً ما يكون في أفضل حالاته بالفعل عندما يذكرُ موقفاً ينوي مناقشته. وكمثالٍ على ذلك دعونا نعجبُ بالطريقةِ التي ذكرَ بها الحجة التي تتبادر على الأرجح لأولئك الذين اتّبعوا دفاعه عن تبريرِ الإعتقاد المسيحي:

قد تكون الاحتمالات السابقة متاحة بالتوازي مع ما هو صادق وما يدعي أنّه صادق فيما يتعلق بالوحي وتزييفه، والوثنية أو المحمَّدية أو المسيحية. ولا يبدو أنَّهما تقدم أيّ قاعدةٍ واضحة لما يجب تصديقه وما لا يمكن تصديقه، أو كيف ينتقلُ الإنسان من اعتقادٍ كاذب إلى اعتقادٍ صادق. وإذا كان ينبغي الاعترافِ بادعاءِ المعجزات بسبب تأكيد حدوثها، فلماذا لا يكون الأمرُ كذلك بالنسبة لمعجزات الهند وكذلك معجزات فلسطين؟ وإذا كانتْ الإمكانية المجردة للوحي

(1) Ibid..p.107.

* **هنري هابيري برايس**: (١٨٩٩-١٩٨٤)،.فيلسوف بريطاني وأستاذ المنطق في أوكسفورد، وعرف بدراسته للإدراك والتفكير، كتب عن الدين وعلم التخاطر، والظواهر النفسية، ومن أعماله: "مقالات في فلسفة الدين" و"الإعتقاد". (المترجم) وللمزيد راجع: H.H. Price/ British philosopher / Britannica

(2) Price, H. H., *Belief* (London: Allen & Unwin, 1969), p. 133.

مقياساً للصدقِ في حالة معينة، فلماذا لا تكون كذلك في حال محمد (ﷺ) وكذلك الرُسل؟[1]

بالكاد يمكن أن تكون الحجة المقدمة ضد موقف **نيومان** أفضلُ هنا، وكذلك في العديد من الحالات الأخرى حيث يحتفظ **نيومان** بآراءٍ غير قابلة للتصديق ومثيرةً للجدل. ومع ذلك لا يمكنني أن أختتمَ من دون الإشارة إلى أنَّ وصف **نيومان** لطبيعة الإيمان وتبريره خاطيءٌ في عددٍ من النقاط الرئيسية. وسأدرجُ خمس انتقادات يمكن توجيهها لموقفهِ من دون الدفاع عنها.

أولاً: على الرغم مما يقوله **نيومان**، فإنَّ للتسليم درجاتٌ ويصدقُ هذا في الأمور الدينية كما في الأمور الأخرى. وهو شيءٌ يعلّمه هو بحدّ ذاته ويعترفُ به في حالِ تموره. ويوجدُ فرقٌ بين التسليم بقضيةٍ ما دون خوفٍ من زيفها إنْ لم يكن مستعداً لفحص الدليل المضاد، وبين أن يعدل المرء عن رأيه، ويشبه التسليم يقين **نيومان** الذي يدينُ به جميع الاعتراضات التي قُدمتْ ضده. ويطرحُ بحدّ ذاته أمثلةً على الالتزام بقضايا لا تفي بشروطِ اليقين، ويتعلقُ بعضها بمسائل الاعتقاد الديني:

قد أؤمن بإسالةِ دم القديس **بانتاليون**، وأعتقدُ أنّه معجزة حسب تقديري، ومع ذلك أفترضُ أنَّ الكيميائي عرضها بتقديمه للظواهر ذاتها تماماً في ظلّ ظروفٍ مماثلة من خلال المواد التي طوّعها علّمهُ له، باختزاله لما يبدو غير طبيعي في قوانين طبيعية، ولابدّ أنّني شاهدتُ مع بعض التشويق العقلي والتشكيك في مسارِ تجربته، بأنّه ما من كلمةٍ إلهية يمكن الرجوعُ إليها كأساسٍ للتأكيد بأنَّ التمييع liquefaction(*) كان معجزة.[1]

(1) Newman. *U.* p.226.

* **التمييع**: هو تحول مادة حبيبية من حالة صلبة إلى حالة سائلة نتيجة لزيادة ضغط المياه المسامية وتقليل الضغط الفعلي. (المترجم)، وللمزيد راجع:

Site characterization studies along coastal Andhra Pradesh—India using multichannel analysis of surface waves, *Journal of Applied Geophysics*, Volume 79 ،April 2012, Pages 82-89.

ويتخلى هذا المقطع المهم جداً عن موقف **نيومان** الرسمي، ويظهرُ أنَّ هناك ما يشبه الإعتقاد، وهو في الواقع الإعتقاد الديني الذي لا يرقى إلى مستوى التسليم غير المشروط. والسؤال الحقيقي الذي ينبغي على **نيومان** الردّ عليه هو: لماذا لا يكون هذا النوع من اليقين مناسباً في الأمورِ الدينية، بالنظر إلى طبيعة الدليل على وجود وحيٍ إلهي للمسيحية؟

ثانياً: من مساهمات **نيومان** الرئيسية في الفلسفة قوله: إنَّ اعتقاداً مثل الاعتقاد بأنَّ **بريطانيا** العظمى عبارةٌ عن جزيرة لا يستندُ إلى دليلٍ كافٍ، وهو محقٌّ في تأكيده، ولكن تبرير ذلك لا يستندُ إلى دليلٍ على الإطلاق؛ لأنَّ الدليل يجب أن يكونَ معروفاً أفضل مما يبرهَن عليه، وما من أسبابٍ متبقية يمكنني تقديمها لقضيةٍ أنَّ **بريطانيا** العظمى جزيرة معروفة أفضل من القضية ذاتها.

لكن هذا يعني أنَّ **نيومان** لا يقارنُ بين الاعتقاد بأنَّ **بريطانيا** العظمى جزيرة والإيمان الديني لمؤمنٍ مسيحي. ولكي يكون الإيمان إيماناً وليس مجرد إعتقاد يجب أن يكون الإعتقاد بكلمةِ الله. وإذا كان الأمرُ كذلك، فيجب معرفةُ حقيقة الوحي أفضل من معرفة محتوى الوحي، وإنْ كان **نيومان** لا يحاولُ حتى إثبات ذلك.

ثالثاً: عدم القناعة التامة لنيومان مرةً أخرى في الادعاءِ بأنَّ اليقين لا يقبلُ النقض. ويصدق ذلك على معرفةٍ لا تقبل النقض: إذا ادعيتُ أنَّني أعرفُ أنَّها "ب"، ثم غيرتُ رأيي بشأنِ "ب"، فأنا أيضاً أتراجعُ عن الادعاء بأنَّني كنتُ أعرفُ أنَّها "ب". ولكن التأكيد ليس مثل المعرفة هنا، ولا يوجد شيءٌ غير متجانس في القول: "كنتُ متأكداً لكنني كنتُ مخطئاً". ويرتبطُ الاختلاف بين الاثنين بحقيقةِ أنَّ المعرفةَ تكون فقط لما هو حقيقي. ولكن **نيومان** يسلّم (وإنْ لم يكنْ بانتظامٍ كامل) بإمكانية وجودِ يقينٍ كاذب. ومن ثم فإنَّ موقفهُ هنا غير متسقٍ داخلياً.

(1) Newman, G, p.132.

ومع ذلك، فقد لا يكون عدم الاتساق الداخلي في هذه الحالة مهماً جداً نظراً لهدفِ **نيومان** التبريري. ولا يوجدُ سببٌ كافٍ يدفعه إلى الإصرارِ على أنَّ اليقين يجب يكون غير قابل للنقض. وبمجردْ أنْ أظهرَ **نيومان** وبشكلٍ مقنع أنَّ أخطاء الماضي لا تجعل تبرير التأكيد اللاحق مستحيلاً، فلا يُستحسن أن تُفقد التوكيدات ويصبحُ الأمر مجرد مسألة تعريفٍ لليقين على أنَّه يتعارض مع الاقتناع، ولم يقلْ **نيومان** أبداً على حدّ تقديره: "أنا متيقن، وهذه صادقة".

رابعاً: حجة **نيومان** عن الضمير غير مقنعة، وتستندُ المقارنة التي يحددها في كتابهِ "القواعد" مع معرفتنا بالعالم الخارجي إلى رؤيةٍ ظاهرية زائفة يعتبرها معظم الفلاسفة الآن غير قابلة للنقض. ومن المثير للاهتمام أنْ تتعارض هذه الرؤية مع تلك المقدمة في عِظات الجامعة. وفي كتابهِ الأخير وليس آخراً، تفترضُ كتابة **نيومان** أنَّ معرفتنا بالأشياء المادية غير مباشرة، وعبارة عن فرضية ناجمة عن الظواهر.

خامساً: يمكن اعتبار الضمير بحدّ ذاته مشروطاً أو مطلقاً. وإذا كان مشروط، فهو ناجمٌ عن التفكير، كما هو الحال بالنسبة للنفعي الذي يطبّقُ حسابَ لذاته الخاص به. ويدركُ **نيومان** ذلك ويستنكرُ لفكرة أنَّنا: "نرفض باسم النفعية، إحلال العقل محل الضمير".[1] ولكن لا يجب أن يكون التفكير نفعياً، وهنا يتخذُ **نيومان** حكمةَ **أرسطو** العملية كنموذجٍ للحس الذي يقودنا إلى التسليم باستدلالات غير مثبتة، وتقديمه لنظريةٍ في الضمير تجعلهُ نتيجةً للتفكير العملي.

وإذا لم يُنظر للضمير من ناحيةٍ أخرى على أنَّه ناجمٌ عن التفكير بل أمرٌ مطلق، فإنَّ اعتراض **ماكي** J.L. Mackie [*] يقول:

(1) Newman. *U.* p.175.

* **جاي ماكي**: (١٩١٧-١٩٨١) فيلسوف أسترالي، كان مساهماً قوياً في المناقشات الفلسفية ولاسيما موقفه فيما يتعلق بالواقعية التجريبية، ومن مؤلفاته: "الأخلاق: ابتكار الصواب والخطأ" و"معجزة الإيمان".(المترجم) وللمزيد: [Biography - John Leslie Mackie - Australian Dictionary of Biography (anu.edu.au)]

إذا أخذنا القيمة الاسمية للضمير وقبلنا ما يؤكده حقاً، فيجب أنْ نقول: يوجدُ إرشادٌ عقلاني حول أنواعٍ معينة من الأفعال التي نقوم بها أو نمتنع عنها، وهناك ما يجب القيام به أو عدم القيام به متضمنٌ في هذا النوع من العمل في حدّ ذاته. وإذا كان الأمرُ كذلك، فلا داعي للنظر إلى ما هو أبعد من ذلك إلى شخصٍ خارق للطبيعة يأمرُ بمثل هذا الفعل أو يحظرُ القيام به...[(1)]

إذا لم يُنظر إلى وجودِ الله على أنَّه شيءٌ يُدركه الضمير بل كشيءٍ يشرحُ أصل الضمير، فيجب أنْ نعتبر فرضية **نيومان** بالطبع مخالفة لفرضيات أخرى. ومن هذه الفرضيات نظرية **فرويد** S.Freud،[(*)] والتي تتبادر إلى ذهنِ أيِّ قارئ حديث بشكلٍ لا يقبل النقض من خلال المقطع المقتبس أعلاه (ص ١٤٨) عن البهجةِ الناتجة عن تمجيد الأب.

وكان **جيرارد مانلي هوبكنز** G.M. Hopkins[(**)] من أوائل من قرأ كتاب "القواعد". وكتبَ إلى صديقه: "ربما تكون القراءة العميقة، والعدل وعدم التحيز والوقار وسلامة العقل أموراً جميلةً جداً في كلّ ما يكتبه، ولا يثيرُ استيائي سوى نطاقٌ ضيق من المثال والاقتباس...ومع ذلك يبقى أعظمُ أستاذٍ على الإطلاق لأسلوب معيشتنا".[(٢)]

---

(1) - Mackie. J. L, *The Miracle of Theism* (Oxford : Oxford University Press, 1982).p.104.

* **سيغموند فرويد**: (١٨٥٦-١٩٣٩) طبيبٌ نمساوي، متخصص في الطب العصبي والنفسي، ومؤسس مدرسة التحليل النفسي وواضع منهجها ونظريتها الأساسية. ومن أهم مؤلفاته:" تفسير الأحلام"، "محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي". (المترجم) وللمزيد راجع:
The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn (Ed), Function, Biological.p.149.

** **جيرارد مانلي هوبكنز**: (١٨٤٤-١٨٨٩) شاعر إنكليزي من العصر الفيكتوري، ومن أتباع الكنيسة الأنجليكانية العليا، ومن أشهر أشعاره:"عظمة الله" و"جمال مختلف الألوان". (المترجم) وللمزيد راجع: [Gerard Manley Hopkins/ Poetry Foundation]

(2) Hopkins Gerard Manley Further Letters, ed. C.C. *Abbot* (London: Oxford University Press, 1956), p.58.

واقترحَ **هوبكنز** كتابةَ تعليقٍ لإصلاحِ أوجه القصور في الكتاب، نظراً للتألقِ السلس النيّر لمعظم كتابات **نيومان**، والضبابية الشديدة المتشابكة التي كان يتقنُها **هوبكنز**، وليس من المستغرب أن يرفض **نيومان** الاقتراح بدرجةٍ من الجرأة، ولكن كان من الرائع أن يكون لديكَ عملٌ يجمعُ بين هبات أعظمِ أساتذة اللغة الإنجليزية في هذا العصر.

(١٠)
ليزلي ستيفن وجبال الحقيقة

انخرطتُ في فكرِ ستيفن لأول مرةٍ عندما كنتُ أجمعُ منذ بضعِ سنوات مقتطفاتٍ عن موضوع الجبال، والتفاعل البشري معها عبرَ العصور.[(١)] وكان موضوع المقتطفات أنَّ حبَّ الجبال لم يكن بالأمر الجديد، ولم يكن بدعةً في عصرِ الصناعة. وقلتُ: إنَّ البشر أحبوا الجبال منذُ بدءِ التاريخ، لكن حبهم اتخذ أشكالاً متنوعة في عصورٍ مختلفة. وأثناء متابعتي لهذا الموضوع، وجدتُ نفسي دائماً في صدامٍ مع التفسير الذي طرحه ليزلي ستيفن عن تاريخ الجبال.

لأنَّ ستيفن هو منْ أقنع العالمَ أنَّ الجنس البشري كره الجبال بشكلٍ عام قبل العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر. وكان التناقض الذي حدده بين الإدراك القديم والجديد مبالغاً فيه إلى حدٍ كبير؛ حيث كانت علاقة الجنس البشري بجبال كوكبه قبل بداية العصر الرومانسي وبعده مزيجاً من الخوف والحب.

ولكن في الوقت الذي كنتُ أعارضُ فيه وجهة نظر ستيفن العامة عن القصة التي أردتُ روايتها عبر مقتطفاتي، سرعان ما صنفتُه من بينَ كُتّاب الجبال المفضلين لدي. وكانتْ العديد من العينات المختارة التي أردتُ إدراجها في المقتطفات عبارة عن مقاطع من أعماله، حيث يشغلُ كتابه "ملعبَ أوروبا"[(٢)] مكانةً بارزةً في أدبِ قمة جبال الألب. وبفضل الموقفِ الذي عبَّر عنه في عنوان

(1) Kenny, Anthony Kenny, *Mountains* (London: John Murray, 1991)
(2) Leslie, Stephen, *The Playground of Europe* (London: Longmans, 1891)

ذلك الكتاب ومحتواه واجّه الكاتب **جون راسكن** J.Ruskin؛(*) وهو من أعظم كُتّاب الجبل الفيكتوري.

ولم يكن يعرف حبَّ **راسكن** للجبال حدوداً؛ وكان لابدّ من الحكم على الجمال الطبيعي بالكامل، وعلى كلّ خيرٍ أخلاقي من وجهة نظره بحسب قربهِ من المنظر المثالي للقمم العالية أو بُعده عنها. وكانتْ الجبال بالنسبة له كاتدرائيات الأرض العظيمة، وربما لم يسبقْ أن وصفَ أحدٌ المناظر الجبلية أفضل من **راسكن**، لكن شغفهُ بالجبال ظلّ أفلاطونياً؛ وكان عاشقاً للجبال وليس متسلقاً لها. في حين كان **ستيفن** من ناحية أخرى متسلقاً للجبال قبل أنْ يصبح كاتباً. وكان أفضل كاتبٍ من بين معظم المتسلقين الفيكتوريين، وأفضل متسلقٍ من بين أفضل الكُتاب الفيكتوريين.

واعتقدَ **راسكن** أنَّ الحماس السائد لتسلق جبال الألب أدّى إلى تدمير الناس **لسويسرا**، حيث اتخذوا نصف البلاد كمكانٍ للري، والنصف الآخر صالةً للألعاب الرياضية. ورفض أن يكون تسلق الجبال تعزيزاً لتقدير المرء لجمال الجبل بدلاً من إماتته:

ويمكنُ للجميع رؤية الجمال الحقيقي لجبالِ الألب، طفلاً ومقعداً وكهلاً، إذ توجد فتنةٌ حقيقية في إحدى ساحات المراعي المظللة بأشجارِ الصنوبر أو في بريقِ جدولٍ صخري أو عند مدخل بحيرةٍ عذبة، وكذلك بين تلال **بيرنيز وسافويارد** السفلية، أكثر من الفتنة الموجودة في حقلِ النيس المسنن الذي يتصدَر سلسلة التلال المركزية من **سشريكورن** إلى **فيزو**. وكذلك وادي **كلوز** الذي يوافق المسافرون التعساء من خلاله اليوم على إدخالهم معبأين بسلالٍ مثل الأسماك حتى

---

* **جون راسكن**: (١٨١٩-١٩٠٠) ناقد فني ورسام ومفكر اجتماعي إنجليزي، كتب عن مواضيع متنوعة مثل الجيولوجيا، والعمارة، والأسطورة، وعلم الطيور، والأدب، التعليم، وعلم النبات، والاقتصاد السياسي.(المترجم) وللمزيد راجع: [John Ruskin/ Biography, Criticism, & Facts/ Britannica]

يتمكنوا من الوصولِ بثمنٍ بخسٍ في خضمِ العجلة المحمومة التي أصبحتْ قانوناً لكيانهم، ويحتوي وادي **الشاموني** الذي حُطمتْ الآن جميع صخوره الأمامية الجميلة ليبنوا فنادقَ لهم، على جمالٍ أكثر في نصف درجة مقارنةً بالوادي الذي دمروه بأكمله وحولوه إلى ملهى ليلي، وفعلوا ذلك بدافعِ غطرستهم غير المؤذية، وهو ممرٌ لجورا بأولتن (بين بازل ولوسيرن)، يمرّ به السائح الحديث منتصراً عبر نفقٍ في غضونِ عشر دقائق بين خنخنة خنزيرين يعلنانِ عبورَ الوجد، حيث اعتادَ على الظهور من كلّ منعطف واكتساح صعودها المتعرج، وكان المرء يتجول ويجمع الزهور البرية لمدةٍ نصف يومٍ بسعادة، ويتوقع أن يُتعب أطرافه على حوافِ جبال الألب البعيدة أكثر مما مضى أو يفوزَ مجازفاً بحياته.(١)

وهذا كثيرٌ بالنسبة **لستيفن** وزملائهِ أعضاء نادي جبال الألب، ولكن هناك شيئاً مشتركاً بين **راسكن** والمتسلقين الرياضيين الذين أثاروا حفيظته، وهو أنَّ كليهما قدّر أنَّ الجبال على نقيضِ المدينة. وسعى رجل الأعمال الفيكتوري الذي لا يقلُّ عن آهل الصحراء من حيث اعتزالهِ في الجبال إلى التحررِ والتطهّر من صخبِ الحياة التجارية والتنافسية. ومثلما يعتزُّ ناسكٌ من القرنِ الثالث بالنصوص التوراتية التي حثّتْ على الهروبِ من العالَم، كذلك سيُذكِّرُ متسلقَ الجبال نفسه في القرن التاسع عشر بمقولة **بليك** W.Blake:(*)

ما يحدثه لقاءُ الرجال بالجبال من أمورٍ عظيمة

لا يُحدثه احتشادهم في الشوارع

---

(1) Ruskin. John. *Sesame and Lilies* (London: George Allen. 1907). p.166.

* **وليم بليك**: (١٧٥٧-١٨٢٧) شاعر ورسام إنكليزي، تتضمن قصائده احتجاجاً على الحرب والاستبداد ومعاملة الملك جورج الثالث للمستعمرات الأمريكية، وعرف بمجموعته الشعرية "أغاني البراءة". (المترجم) للمزيد راجع: [About William Blake / Academy of American Poets]

أو سيقتبسُ من **بايرون** L.Byron: [*]

أنا لا أعيش في ذاتي، بل أصبحتُ
جزءاً مما حولي، وما تمنحني إياهُ
قمم الجبال من شعورٍ، ليس سوى حصيلةُ
معاناة المدنِ البشرية.

وفي حين أنَّ الناسكَ المسيحي ذهبَ إلى الجبالِ ليقضي حياته فيها، ذهبَ رجل الأدب الفيكتوري لقضاءِ عطلة فيها. وكانتْ حداثة منتصف القرن التاسع عشر التي كرهها **راسكن** وألقى باللوم فيها على رجالٍ مثل **ستيفن**، انبثاقاً لرياضة تسلقِ الجبال. وشعرَ متسلقوا الجبال الأوائل، إذا لم يُعتقد أنَّهم تافهون أو متهورون، بأنَّهم مضطرون للتأكيد بأنَّ تسلقهم كان عمل من أعمال التقوى مثل **بترارك** Petrarch، [**] أو سعياً للعلم مثل **سوسور** Saussure. [***] ومع تأسيس نادي جبال الألب في عام ١٨٥٧، ازدادَ عددُ متسلقي جبال الألب الذين كانوا على استعدادٍ للاعتراف صراحةً بأنَّهم صعدوا الجبال من أجل المتعة، وسعياً وراءَ التقوى والتحدي أو ممارسة الرياضة البدنية التنافسية بشكلٍ متزايد. وتحولتْ جبالُ الألبِ التي كانتْ منيعة وجليلة وتعذّرَ الوصول إليها ذات يوم إلى ملعب **أوروبا** تدريجياً، وهذا ما كرههُ **راسكن** ودافعَ عنه **ستيفن**.

---

* **اللورد بايرون**: (١٧٨٨-١٨٢٤) شاعر إنكليزي، دافع عن الحرية في أعماله وأفعاله، وكان من المتأثرين بألكسندر بوب والكالفينية. (المترجم) وللمزيد راجع: [Lord Byron (George Gordon) / Poetry Foundation]

** **فرانشيسكو بترارك**: (١٣٠٤ - ١٣٧٤) باحث وشاعر إيطالي وأحد أوائل الإنسانيين في عصر النهضة. ومن أوائل من استخدموا تسمية العصور المظلمة. (المترجم) وللمزيد راجع: [Petrarch/Biography, Renaissance, Humanism, Sonnets, Poems & Facts / Britannica]

*** ربما يقصد به نيكولا تيودور دو سوسور عالم النبات السويسري (١٧٦٧-١٨٤٥) والمختص بدراسة فسيولوجيا النبات وكانت له مساهمات مهمة في فهمنا لكيمياء النبات. (المترجم) وللمزيد راجع: [Nicolas-Théodore de Saussure / Swiss scientist / Britannica]

وكان **ستيفن** يرغبُ بالانضمام إلى **راسكن** في إدانةِ الابتذال الذي جلبتهُ شعبية جبال الألب. ولكنه كان مستعد للادعاء وإنْ كان ذلك من وجهة نظر جماليةٍ بحتة، أنَّ متسلق الجبال يتمتعُ بتقديرٍ أكبر للمناظر الجبلية ممنْ لا يتسلقها.

إذ ينبهرُ متسلقُ الجبال بالصفاتِ التي تجذبُ كلّ مراقبٍ حساس بعشرةِ أضعاف من حيث قوتها وشدتها. وإذا تمكّن من الوصول إلى تأثيراتٍ شعرية مثل جيرانه، فسيكتشف آفاقاً جديدة للاتصال بين المنظر وعقله، ولا أعرفُ لماذا يجب أن يكون أقل منهم. ورغمَّ أنَّه تعلّم لغةً يعرفها إلى حدٍ ما أناسٌ عاديون، لكني أعلمُ أنَّ بعض النقاد المتشككين سيسألون: ألا تعادل الطريقة التي اعتادَ بها النظر إلى الجبال تأثيرها الشعري؟ وهنا نسألُ بدورنا ألا ينظر إليهم على أنَّهم مجرد أدواتٍ رياضية ويتغاضى عن تعاليمهمْ الروحية؟ ألا تبلّدُ كلُّ إثارةٍ للمغامرة الشخصية وكادرٌ من المرشدين الصاخبين، والحبال، والفؤوس، والتبغ، ومتعةُ التسلق، تصوراته وتجعله عاجزاً عن إدراك:

الصمتُ الذي يخيمُ على السماء المرصعةِ بالنجوم.

والنوم بين التلال المنعزلة؟[١]

وأكّد **ستيفن** في الواقع أنَّ ما يمنح سحراً لا يوصف لتسلق الجبال هو سلسلةٌ متواصلة من المشاهد الطبيعية الرائعة التي لا يستمتع بها في الغالب سوى متسلقُ الجبال، حيث يصفُ بتفاصيلٍ حية هالةَ شروق الشمس على قممِ جبال الألب التي تقدمُ ذاتها تدريجياً إلى متسلقِ الصباح الباكر والصاعد حيثُ الهواء العلوي اللطيف:

قد أستمرُ إلى أجلٍ غير مسمى في تذكّرِ مشاهدٍ مثيرةٍ للإعجاب بشكلٍ غريب وتذهلُ المسافر في كثيرٍ من الأحيان في عالمِ النفايات العلوي، لكن اللغة لا تسعفني حقاً لأُبلِغَ حتى عن وميضٍ ما يمكن أن يراهُ أولئك الذين لم يروه

(1) Stephen, *The Playground of Europe*,p.238.

بأنفسهم، ولم يكن بالنسبة لهم سوى وتداً يعلقون عليه ذكرياتهم الخاصة. ولا يمكن اكتساب هذه الأمجاد التي تكشفُ فيها روح الجبل عن ذاتها لعبادها الحقيقيين، إلا من خلال قُدّاسٍ مناسب للتسلقِ إلى أبعدِ فجوات مزاراته، حيث يتقرّبُون منه بحفاوةٍ وحفلٍ مناسبين عند حدوثِ مخاطر ما، على الرغم من أنّها مخاطر تافهة للغاية. وأؤكد من دونِ رؤيتهم أنّه ما من أحدٍ رأى بالفعل جبال الألب.[1]

ولكن قد يتساءل القارئ: متى سأعودُ إلى موضوعي الذي يتمحورُ حولَ اللاأدرية في هذا المقال وليس تسلق الجبال، مع أنَّ الموضوعين غير منفصلين لوجود روابط بين الحقبة الفيكتورية للجبال والتناقض الفيكتوري حول الدين. حيث استعانَ **ماثيو أرنولد** بالمناظر الجبلية في **غراند شارتروز** كإعدادٍ للتعبير الشعري الأكثر شهرةً عن أزمةِ الإيمان الفيكتوري. وكانتْ مطرقةُ عالمِ طبقات الأرض أيضاً الأداة التي قوضتْ التسلسل الزمني الكوني للأصولية التوراتية، ولا تقلُّ هذه المطرقة أهميةً عن فأسِ الجليد كأداةٍ لمتسلقِ الجبال في أوائل القرن التاسع عشر. وكان أولئك الذين تخلوا عن المعتقد المسيحي حريصين من حيث السمات الرواقية للشخصية الأساسية، على النجاح فوق خط الجليد الدائم على أنْ يُظهروا أنَّ فقدان الإيمان لا ينطوي على التقليل من عرقِ الحياء. وكان أولئك الذين تخلوا عن الإيمان بالإله الأبدي لإبراهيم، وإسحاق ويعقوب [عليهم السلام] سعداء باحتفاظهم بموضوعٍ مهيبٍ من الرهبة في ثلوجِ **مونت بلانك** و**مونتي روزا** و**ماترهورن** الأبدية. وهكذا يصفُ **جون تيندل** J.Tyndall،(*) وهو الرئيسُ الملحد للمجتمع الملكي، وجهة النظر هذه من قمة **فيشورن** بقوله: "بدا أنَّ تأثيرها ذو وقعٍ مباشر على النفس، ولم تكن ممارسة البهجة والافتخار خاصة بالعقل أو المعرفة بل بالكينونة؛ فكنتُ جزءاً منها وهي جزء مني، ونسيتُ نفسي تماماً كإنسانٍ أمام بهاءِ الطبيعة الفائق. وشعرتُ بوجودِ شيءٍ غير ملائم، إنْ لم

---

(1) Ibid., p.240.

* **جون تندل:** (١٨٢٠-١٨٩٣) فيزيائي بريطاني، وأستاذ الفلسفة الطبيعية في المعهد الملكي بلندن. (المترجم) وللمزيد راجع: [John Tyndall / Irish physicist / Britannica]

يكن مدنساً، في السماح للملَكة العلمية بالتدخلِ حيث كانت العبادة الصامتة قداساً معقولاً".

يبدو أنَّ **ستيفن** كان مرتبكاً بشأن حصوله على الزمالة عام ١٨٥٥ عندما تلقى أوامره في كنيسة **إنجلترا**، ورفضَ المسيحية بحلولِ عام ١٨٦٢، وامتنعَ عن الذهاب إلى الكنيسة واستقالَ في المقابلِ من الوصاية على الرغم من السماحِ لهُ بالاحتفاظِ بزمالته حتى زواجهِ في عام ١٨٦٧. ووصفَ موقفه منذ ذلك الحين بأنّه لاأدري، مما أشاعَ الكلمة التي صاغها **هكسلي** في عام ١٨٦٩، وبشكلٍ غامض إلى حدٍّ ما. وأريدُ فيما تبقى من هذه الورقة أنْ أناقش بشيء من التفصيل الموقف المُعبّر عنه باقتضاب في مقالته: "تبريرُ اللاأدري"، التي نُشرتْ في مجلةٍ نصف شهرية وأُعيد طباعتها كمقال العنوان لمقالاته المجمّعة عن الإيمان والشكّ عام ١٨٩٣.[1]

وميزتُ في مقالٍ سابق (ص ٨)، بين الإلحاد الإيجابي والسلبي، حيث أنَّ الملحد السلبي ملحدٌ أو غير مؤمن بمعنى أنّه ليس موحداً أو مؤمناً بوجودِ الله. ولكن الملحد السلبي ليس بالضرورة ملحداً إيجابياً؛ فلا يفتقر فقط إلى الإيمان بوجود الله بل أيضاً إلى الإيمان بعدم وجود الله.

ولا يستخدمُ **ستيفن** التمييز بين الإلحاد الإيجابي والسلبي، على الرغم من اعتقادي بأنّه يفيدُ في وصفِ موقفه. ويتجنبُ كلمة "ملحد" على اعتبار أنَّ لها "نكهةً معينة كركيزةٍ في هذا العالم ونار الجحيم في العالم الآخر". ويعتبرُ أنَّ كلمة "لاأدري" دليلاً مقدماً في تلطيف الجدل. وكان **ستيفن** ملحداً سلبياً من حيث المصطلحات التي حددناها للتو، ولكن لكي نصف موقفهِ بدقةٍ، نحتاجُ إلى مزيدٍ من التمييز ضمن الإلحاد السلبي. وقد يفعلُ ذلك أولئك الذين يفتقرون إلى الإيمان بالله إما لاعتقادهم أنَّ عبارة "الله موجود" لها مغزى ولكنها غير مؤكدة أو

(1) Stephen Leslie, *An Agnostic's Apology and Other Essays* (London: Smith & Elder, 1893).

لأنهم يعتقدون أنَّ الجملة ليستْ ذات معنى على الإطلاق. وهكذا عبَّر **تشارلز برادلو**، وهو من أشهر الملحدين في القرن التاسع عشر، عن إلحادهِ على النحو التالي:

لا يقولُ الملحد: "لا يوجد إله"، بل يقولُ: "لا أعرِّف ما تعنيه بلفظة الله؛ وليس لدي فكرةٌ عنها؛ وكلمة "الله"بالنسبة لي لفظةٌ لا تعبِّرُ عن تأكيدٍ واضح أو متميز". وقد حظي الاعتقاد بخلو اللغة الدينية من المعنى بشعبيةٍ كبيرة بين فلاسفة القرن العشرين، وتوقعَ **ستيفن** إلى حدٍّ ما هذا الموقف أثناء هجومهِ على العقيدة الدينية كونها لا تقبل التحقق وفارغة من حيث مزاعمه. ومع ذلك لا يتضمن موقفه الرئيسي القول: إنَّ عبارة "الله موجود" ليس لها قيمة صدق، بل لا يمكن للبشر تحديد قيمة صدقها. ومن المثير للاهتمام أنْ يرى القارئ المعاصر لستيفن مدى التغيّر البطيء في مبادئ النقاش المتعلقة بالتوحيد، على الرغم من التطورات العديدة التي اعترتْ المنطق والفلسفة في المئة عامٍ الماضية.

إذ يحددُ **ستيفن** الموقف الأساسي للّاأدرية بقوله: توجدُ حدودٌ لمجالِ الذكاء البشري، واللاهوت في المجالِ الممنوع. ويطلقُ **ستيفن** على اللاهوتيين الذين يهاجمهم لقبُ "الغنوصيين"؛ حيث يعتقدُ الغنوصي أنَّ بإمكان العقل تجاوز الخبرة، ويمكننا بلوغ حقائق لا تقبل التحقق، وليس من الضروري أنْ تتحقق من خلال التجربة الفعلية أو الملاحظة. ويرى أنَّ معرفة هذه الحقائق ضرورية للمصالح البشرية العليا، وتمكننا بطريقةٍ ما من حلٍّ لغز الكون المظلم. ولكن المعرفة الغنوصية المزعومة عبارة عن وهمٍ، ولا يكون العزاء الذي يقدمه الغنوصيين سوى استهزاءٍ؛ حيث يقولون: "الألم ليس شراً، والموت ليس فراقاً، وما المرض سوى نعمةٌ مقنَّعة، وهل سبق أن عذَّبتْ تكهنات المتشائمين المعلنين الأكثر كآبة من يعانون كأولئك الطيبين؟ وهل يوجد هجاءٌ في اللغة أكثر من الدلالة على أملٍ محتومٍ ومؤكد في القيامة المباركة أثناء قُدّاسنا الجنائزي؟"(١)

(1) Ibid., p. 66.

وبذلك خاضَ **ستيفن** صراعاً مع الكاتب الجبلي الأكثر موهوبةً في هذا العصر كما حدثَ في كتاباته الجبلية، لذلك أقحمَ كتاباته الدينية في صراعٍ مع الكاتب الديني الأكثر موهوبةً في هذا العصر وهو **جون هنري نيومان**؛ لكونه ما من أحدٍ يُشادُ له بالبنان كثيراً أو يعامل باحترامٍ من الغنوصيين الذين يهاجمهم أكثر من **نيومان**. ولا شكّ أنَّ عنوان مقالته: "تبرير اللاأدري" يحتوي على إشارةٍ إلى "تبرير العناية الإلهية" في كتاب **نيومان**، ويتطرقُ من وقتٍ لآخر إلى مسألةٍ صريحةٍ مع أهم أعمال **نيومان** في فلسفة الدين، وهو كتاب "مقالات في تأييدِ قواعد التسليم".[1] وأودُّ فيما تبقى من هذا المقال أنْ أعطي حكماً بشأنِ الجدل الدائر بين **ستيفن** و**نيومان**، مستعيناً ب**ستيفن** كمتحدثٍ باسم اللاأدرية، و**نيومان** كمتحدثٍ باسم مبرري العقيدة، أيّ عن المحاولة المنهجية لإظهار أنَّ الاعتقاد الديني معقول.

حيث يتوافق تفسيرُ **نيومان** للعقل بالفعل مع وصفِ **ستيفن** للغنوصي، ويتفقُ **نيومان** مع **ستيفن** على أنَّنا نمتلكُ معرفةً مباشرة بالأشياءِ المادية من خلال الحواس، ونشعرُ بوجود الأشخاص والأشياء، وندركها بشكلٍ مباشر من خلالها، بينما يجعلنا العقل نتجاوز محيطنا مباشرة للوصول إلى غاياتِ الكون وما وراءه.

ويمضي شرحُ **نيومان** للعلاقة بين الإيمان والعقل على النحوِ التالي: الإيمان بحدِّ ذاته تطبيقٌ للعقل، أيّ ما يجب إثباته وتبريرهُ بالعقل، لكنه غير مؤسسٍ على العقل. ولا يتطلبُ أدلةً قوية مثل العقل؛ لكونه يفرضُ سيطرته، وكان على حقٍ في ذلك لاعتباراتٍ سابقة. وتكمنُ المشكلة الكبرى مع الإيمانِ في كونه تسلّيمٌ نهائي لا رجعةَ فيه على أسسٍ غير مقنعة منطقياً. وكانَ دفاعُ **نيومان** المنتظم عن اللاعقلانية الواضحة لهذا هو إصرارهِ على وجود العديد من المسلّمات غير المشروطة الأخرى بناءً على أدلةٍ لا ترقى إلى الحدس والإثبات. وكلنا نعتقدُ بلا أدنى شكٍّ في أنَّنا موجودون، وأنَّ لدينا شخصية وهوية خاصة بنا، وأنَّنا نفكرُ

(1) Newman, John Henry, *Essays in Aid of a Grammar of Assent*, ed. I.T. Ker (Oxford: Clarendon Press)١٩٨٥،. References hereafter to G.)

ونشعرُ ونتصرفُ وفقاً لغايةٍ في عقولنا. ونعتقدُ جميعاً أنَّ بريطانيا العظمى جزيرة، وأنَّ كلَّ منّا ولِدَ من أبوين بشريين وسيموت يوماً ما. لكن الأدلة التي نمتلكها لدعمِ هذه المعتقدات لا ترقى إلى الإثبات.

ويطوّر نيومان بحرفية عالية الفكرة القائلة: إنَّ الإيمان ليس التمرين الوحيد للعقل ويبدو غير مقبول عند فحصه بشكلٍ نقدي، مع أنّه ليس كذلك. وكلّما ازدادت قيمة فرعٍ من المعرفة كان ما نتلقاهُ من دليلٍ عليها أكثرُ دقة. ولتوضيح هذا يستخدم نيومان استعارةً من شأنها أن تروقَ لستيفن:

نتشكّل إلى درجةٍ نكون على قناعة فيها بأنّنا نسيرُ على الأرض ولا يمكننا التحليق أبداً، إذا كنا متأكدين بثقةٍ قدر المستطاع من كلّ خطوة نخطوها... ويتدرجُ العقل ذهاباً وإياباً ثم يستقرُ، ويتقدمُ إلى الأمام بسرعةٍ أصبحتْ قولاً مأثوراً وبدقةٍ وتنوعٍ يحيّرُ التحقيق. حيث ينتقلُ من نقطةٍ إلى أخرى، ويكتسبُ في إحداها دلالةً معينة وفي أخرى احتمالاً، ويستفيدُ من تداعي المعاني ثم يتراجع عن بعض القوانين التي حصلَ عليها، ويستحوذُ بعد ذلك على البينةِ ثم يلتزمُ بانطباعٍ شائع معين أو بغريزة باطنية معينة، أو بذاكرةٍ مبهمةٍ ما، ويحرزُ بالتالي تقدماً لا يختلفُ عن تقدمِ متسلقٍ على جرفٍ شديدِ الانحدار، حيث يصعدُ بعينٍ خاطفة ويدٍ سريعة وقدمٍ ثابتة بطريقةٍ لا يعرفها هو ذاته، وبفضلِ الهبات الشخصية والممارسة وليس بموجب القاعدة، ومن دون أنْ يترك أيّ أثرٍ وراءه، ويعجزُ عن تعلّم غيرها. وليس من المبالغةِ أنْ نقول: إنَّ الخطوة التي يخطوها العباقرة العظماء متسلقين الجبال بحثاً عن الحقيقة هي خطوةٌ غير آمنةٍ ومحفوفةٍ بالمخاطرِ بالنسبة للبشر بشكلٍ عام وتشبه صعودِ متسلق الجبال الماهر إلى جرفٍ حقيقي. وهي طريقةٌ يمكن أن يتخذوها وحدهم ويمنحهم نجاحها تبريراً لها.(١)

(1) Newman J.H. Sermons **Chiefly on the Theory of Religious Belief** Preached before the University of Oxford, 2nd edn (London: Rivington,1844) (hereafter U), pp.252-253.

ولكن كيف يمكن أنْ يبرر المرء النجاح في الأمور الدينية؟ وفق تفسير **نيومان** الخاص، يوجدُ تشابهٌ وثيقٌ بين الإيمانِ والتعصبِ الأعمى، وفي كلّ حالٍ تكون الأسباب تخمينية، وتكون المسألةُ عبارة عن قبولٍ مطلق لرسالةٍ أو عقيدةٍ معينة لكونها إلهية. حيث أنَّ الإيمان "يبدأ من الإمكان ولكنه ينتهي بعباراتٍ قطعية، وعندما يكون الأمرُ غامضاً أو على الأقل خارجَ نطاق الخبرة، يعتقدُ بمعرفةٍ يشوبها الشكّ، رغم قبوله لمعرفته من دون شكٍّ".

وعند الجدل لصالحِ الإيمانِ في حالٍ غياب الدليل، يكون **نيومان** على حق في تأكيده أنَّ اعتقاداً مثل الاعتقاد بأنَّ **بريطانيا** العظمى جزيرة ليس اعتقاداً قائماً على أدلةٍ كافية. لكن تبريره لذلك لا يستندُ إلى دليلٍ على الإطلاق، ولأنَّ وجوب معرفة الدليل أفضلُ من معرفة ما يُدلّل عليه، فإنَّ أيّ من الأسباب التي أمكنني تقديمها للقضية القائلة: إنَّ **بريطانيا** العظمى جزيرة لا تكون معرفتها أفضل من معرفة القضية ذاتها. ولكن هذا لا يعني أنَّ **نيومان** يقارن بين الاعتقاد بأنَّ **بريطانيا** العظمى جزيرة والإعتقاد الديني لمؤمنٍ مسيحي، فلكي يكون الإيمان إيماناً وليس مجرد إعتقادٍ، يجب أن يكون إعتقاداً بلفظةِ الله. وإذا كان الأمرُ كذلك، فلابدّ أنْ تكون معرفة حقيقة الوحي أفضل من معرفة محتوى الوحي. لكن **نيومان** لا يثبت ذلك، ولا يحاولُ أيضاً القيام بذلك على نحوٍ جدي.

ولا نحتاج إلى الخوض في تفاصيل الطريقة التي سعى بها **نيومان** لتقديم حجةٍ تبريرية عن حقيقة المسيحية لأهدافٍ تتعلق بنا، إذ أنَّ هناك شرطان مسبقان لكي يقبل **نيومان** متابعة حجته، في حين يهاجمُ **ستيفن** هذه الشروط المسبقة عند مناقشته له وليس الحجة التبريرية ذاتها.

ويقول: سوف يفيدُ دليلُ **نيومان** فقط أولئك المؤهلين له، والمفعمين بالآراء والمشاعر الدينية المرتبطة بالدين الطبيعي، ويفترضُ زيف الآراء التي "تميز عصر

التحضّر"؛[1] فالأدلة "تفترض مسبقاً اعتقاداً وإدراكاً للحضور الإلهي".[2] ولكن المطلوب هو وجود إطارٍ ذهني معين، ومن الخطأ أن يظنّ المرء نفسه حكماً على الحقيقة الدينية من دونِ تهيئة الوجدان:

لا تبصرُ العيون الكليلة، ولا تسمعُ الآذان الصماء، ولكن الطرق المؤدية إلى الحقيقة تُعتبر في مدارس العالَم طرقاً رئيسة مشرّعةً لجميع البشر في جميع الأوقات وبغض النظر عن نهجهم، ولابدّ من تقريب الحقيقة من دون إجلال. ويُعتبر كلّ شخص بمستوى جاره أو يُعتقد بالأحرى أنَّ قواه الذهنية، وفطنته، وحصافته، وبراعته، وعمقه عبارة عن مرشداتٍ إلى الحقيقة، ويعتبرُ البشر أنَّ لهم الحقُ الكامل في مناقشةِ الموضوعات الدينية كما لو كانوا هم أنفسهم متدينين.[3]

ويرى **ستيفن** أنَّ دعوةَ الغنوصية لتهيئة الوجدان عبارةٌ عن شكلٍ خفي من أشكالِ الكبرياء. فهل يستطيع الغنوصي إثبات عقائده؟ وهل لها أيُّ معنى؟

وإن كان الغنوصيون مبتهجون بمعرفتهم، فهل لديهم ما يخبرونا به؟ فهم يشجبون ما يسمونه "كبرياء العقل" باسم كبرياءٍ أعظم، وبينما يكون المبرّز العلمي متكبراً لكونه يضع حدوداً للملكة التي يثقُ بها، وينفي وجود أيّ ملكة أخرى، يتواضعون لكونهم يجرؤون على المضي في مجالاتٍ يعلن تعذّر وصوله إليها.[4]

ويقول اللاهوتيون: إنَّ لديهم حدسٌ بالله، في حين لا يقرُّ **ستيفن** بذلك:

يقول اللاهوتي بعد ذلك: لا أستطيعُ إثبات عباراتي، لكنكَ ستدرك حقيقتها إنْ لم يفسدْ قلبكَ أو عقلك؛ أي يجب أن تكون مغرماً أو أحمقاً. وهذا نوعٌ من الحجة التي اعتادَ عليها المرء تماماً في علم اللاهوت. وأنا محقٌ وأنتَ مخطئٌ. وأنا على حقٍ لأنّني صالحٌ وحكيم. وعلى أيّ حال دعونا نرى الآن ما يمكنْ أن تخبرنا به حكمتكَ وصلاحكَ.[5]

---

(1) Ibid., pp. 190-91.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) Stephen, *Agnostic's Apology*, p. 20.
(5) Ibid., p. 30.

ويسخرُ **ستيفن** من غطرسةِ الغنوصيين، ويمكنُ للمرءِ أن يذهبَ أبعد من ذلك ويجادل في أنَّ غطرستهم ليست مصادفةً. وقلتُ في مقالٍ سابق (ص ١٠٢): إنَّ الإيمان وعقيدته لا يتوافقان مع التواضع؛ حيث تشيرُ فضيلة العقلانية إلى الوسيلة العادلة بين الإعتقاد بدرجةٍ كبيرة (سرعة التصديق) والاعتقاد القليل جداً (الشك). ويرى اللاأدري أنَّ كلّ من الموحد والملحد مخطآن بشأنِ سرعة التصديق، في حين أنَّ اللاأدري ليس على صواب في جانب الشك من وجهة نظر الموحد. ولا توجدُ على أسس معرفية بحتة طريقةٌ للفصل بين ما إذا كان اللاأدري مخطأً في جانب الشك، أم أنَّ الموحد هو المخطئ في جانب سرعة التصديق. ولكن من الواضح أنَّ اللاأدري أكثر تواضعاً من الغنوصي؛ حيث يدّعي الموحدُ أنَّه يمتلك المعرفة، بينما لا يدّعي اللاأدري سوى الجهل.

ويعترضُ **ستيفن** بشكلٍ خاص على المؤمنين الذين يفترضون ببساطة وجود الله. ويلاحظ **نيومان** أنَّ: "المسيحية تخاطبُ الأذهان في حال طبيعيتها البشرية فيما يتعلق بالأدلة ومحتوياتها، كإيمانها بالله وفي قضاءٍ مقبل".[1] وقد يسألُ المرء عند النظر إلى وصف **نيومان** نفسه لنطاقِ حجته: لماذا ينبغي على المرء أنْ يؤمن بالله وفي قضاءٍ مقبل بإطلاق؟ ورداً على هذا السؤال، يضعُ **نيومان** دعوته الشهيرة لشهادة الضمير، ولا يثقُ بالقوة الإثباتية للحجج التقليدية على وجود الله من طبيعة العالم المادي: "إنه حقاً سؤالٌ عظيمٌ عمّا إذا كان الإلحاد لا يتوافق فلسفياً مع ظواهر العالم المادي عند النظر إليها في حدّ ذاتها كما ينظر إلى عقيدة القوة الخلاقة والمهيمنة".[2]

ويدينُ **ستيفن** هذا الأمر ويقول:

"يعتقد **نيومان** أنَّ السبب الذي لا يُعتدّ به لا يمكن أن يوفر دعماً كافياً للإيمان بالله. ويعلنُ من حيث الحقيقة الفلسفية، كما أعلنَ عددٌ لا يحصى من

---

(1) Newman, *G*, p. 316.
(2) Newman, *U*, p. 186.

الكُتاب الأقل قوةً، أنَّه ما من وسيطٍ بين الإلحاد والكاثوليكية، وأنَّ العقل المتسق تماماً يجب أن يتبنّى أحدهما أو الآخر، بحسبِ تلك الظروف التي يجد نفسه فيها هنا أدناه".[1]

ويتابع قائلاً:

إنَّ أساس اللاهوت الأرثوذكسي ذاته هو الفصل الفعلي بين الخليقة والخالق. ويخبرنا **نيومان** في كتابهِ "قواعد التسليم" عن ذلك بقوله: "لا يمكننا أن نستخلص من المظهر الخارجي للعالم سوى وجهات نظرٍ باهتة ومجزأة عن الله". ويواصل القول: "لا أرى سوى اختياراً لبدائل في ضوء حقيقة بالغةِ الأهمية، فإما أنَّه لا يوجد خالقٌ أو أنَّه تبرأ من مخلوقاته". والحقيقة البارزة التي تذهلُ **نيومان** وترهبهُ هي غياب الله عن عالمه، فهو لا يرى بالطبع أو لا يعترف بالنتيجة الواضحة. ويؤكدُ بشكلٍ قاطع أنَّه يؤمن بوجود الله بقوةٍ كإيمانه بوجوده هو؛ ويجد دليلاً قاطعاً على هذه العقيدة في شهادةِ الضمير، وهو دليلٌ على عدم إقحام مزاجه وشخصيته في ذلك. لكنه يعترفُ على ما يبدو بأنَّ الإلحاد منطقي؛ أي أنَّه خالٍ من التناقض الذاتي مثل الكاثوليكية.[2]

ولا يمكن دعم توحيد **نيومان** إلا من خلال كاثوليكيته؛ لذلك لو لم يسمع عن الكاثوليكية من قبل كما هو حال ثلاثة أرباع البشر، لتوجبَ عليه منطقياً أن يكون ملحداً.

ويركزُ **ستيفن** على الفروقات بين الأديان المتنافسة، حيث توجدُ صعوبة في التناقضات بين المعتقدات العدائية سواء اتخذنا الدين الطبيعي أو الموحى. وصرحَ **نيومان** بحدّ ذاته بهذه الصعوبة بشكلٍ واضح عندما اعترفَ بأنَّ الاحتمالات السابقة قد تفيدُ سواء فيما يصدق على ما يتعلق بالوحي وزيفه وعلى الوثنية، أو المحمَّدية أو المسيحية وما يُزعم أنَّه يصدق عليها. و"إذا كان ينبغي الاعتراف

(1) Stephen, *Agnostic's Apology*, p. 11.
(2) Ibid.

بادعاءِ المعجزات لكون حدوثها معزّزاً، فلماذا لا يُعترف بمعجزات الهند وكذلك معجزات **فلسطين**؟ وإذا كان الاحتمال المجرد للوحي يمثلُ معياراً للصدق في حالٍ معينة، فلماذا لا يكون كذلك في حال محمد (ﷺ) وكذلك الرُسل؟"[1]

ويقول **ستيفن**: يكون العرقُ لاأدرياً بشكلٍ جماعي مهما كان حالُ أفراده، وقد يكون **نيومان** مقتنعاً بصدق لاهوته بقدر اقتناع الأستاذ **هكسلي** بخطئه:

لكن عند الحديث عن العرقِ وليس عن الفرد، لا توجدُ حقيقة في التاريخ أوضح من حقيقة أنّنا لم نصلْ إلى أيّ معرفةٍ حتى الآن. ولا يوجدُ دليلٌ واحد للاهوت الطبيعي إلا ويحتفظ بما هو سلبي بقوة كما هو الحال بالنسبة للإيجابي...أذكرْ أيَّ قضية يتفق فيها جميع الفلاسفة وسأعترفُ بصحتها، أو أيَّ شخصٍ لديه اتزانٌ واضحٌ من حيث السلطة، وسأتفقُ مع القول: إنَّ ذلك محتمل. ولكن طالما أنَّ كلّ فيلسوف يعارضُ بشكلٍ قاطع المبادئ الأولى لأسلافه، فلماذا يؤثّر في التوكيد؟ والاتفاق الوحيد الذي يمكنني اكتشافه هو أنَّه ما منْ فيلسوفٍ منهم إلا وقال معارضوه أنَّ آرائه تؤدي منطقياً إلى وحدة الوجود أو الإلحاد.[2]

ويُظهر اليأس الشديد في الجدل أنَّ المبررين تجاوزوا حدودَ العقل. ووصلوا إلى حيث تشيرُ البوصلة بشكلٍ غير مبالٍ إلى كلّ زاويةٍ كما هو الحال في القطب. ولدي فرصة بالتالي لأتمكن من الاحتفاظ بما هو ذو قيمة في عماهِ التأمل، ورفض ما هو محير عبر تقييد العقل في حدوده المناسبة. ولكن هل اقترَحَ أيُّ حدٍّ من قبل، باستثناء الحد الذي يأتي ليستبعد من حيث الجوهر كلّ أنطولوجيا؟ وبمعنى آخر، ألا يجب أن أكون لاأدرياً لو تجنبتُ الشكَّ المطلق؟

وينتهي الآن **ستيفن** إلى أنَّ الغنوصية فارغة أو متناقضة مع ذاتها. ويظل هذا صحيحاً سواء أكشفتَ حلاً وجودياً أو تحررياً للمشكلات التي قد نفكرُ فيها.

---

(1) Newman, *U*, p. 226.
(2) Stephen, *Agnostic's Apology*, p. 15. Subsequent quotations are from pp. 16-39, passim.

دعنا نسلمُ على سبيل الحجة بما يمكن أن يجادل به اللاهوتيون فيما وراء الخبرة؟

واعترفْ أنَّ العقل يمكن أنْ يبرر ما يتعلق بالمطلق واللانهائي، وسوف تصل إلى سبينوزا Spinoza.(*) وإذا كان اللاهوت يقود مباشرةً إلى وحدةِ الوجود على نحوٍ منطقي، فإنَّ الإله اللامتناهي هو كلّ شيء. وكلّ الأشياء مرتبطة ببعضها البعض كإرتباط العلّةِ بالمعلول. والله العلة الأولى هو علّة كلّ المعلولات وصولاً إلى أبعدها". ولكن إذا قبلْتَ سبينوزا، فعليكَ أن ترفضَ الوحي، إذ لا توفر وحدة الوجود أيّ أساسٍ للأخلاق؛ لأنَّ الطبيعة تسببُ الشر والرذيلة بقدر ما تسبب الخير والفضيلة.

ذلك أنَّ محاولة نقل المشاعر التي نتعلم أن نولي فيها اهتماماً بشخصٍ ذو حكمة وإحسان متساميين إلى كائنٍ نقي أو إلى الطبيعة المجردة هي أمرٌ ميؤوس منه كما يؤكدُّ اللاهوتيون. وبهذا المعنى يكون إنكار وجود الله في حدّ ذاته إنكاراً لعدم وجوده. ومع حفاظنا على الكلمة القديمة بعد أنْ غيّرنا كلّ محتوياتها، يكون المؤمن بوحدة الوجود، كقاعدة عامة، شخصٌ ينظرُ إلى الكون عبرَ مشاعره وليس عقله، وينظرُ إليه بحبٍ لأنَّ إطار عقله المعتاد وديٌّ. ولكنه لا يمتلكُ حجةً منطقية ضد المتشائم الذي ينظرُ إليه بحبٍ بدافع الرهبة المفرطة، أو اللاأدري الذي يجد أنَّه من المستحيل النظر إليه بأيّ شيء سوى عاطفة باردة.

---

* باروخ سبينوزا: (١٦٣٢م- ١٦٧٧م) فيلسوفٌ هولندي، بدأ متأثراً بفلسفة ديكارت، إلا أنّه ما لبث أن خالفها، وأكدّ أنَّ العقل والجسد غير منفصلين لكونهما كيان واحد، وخطّ لنفسه نهجاً فلسفياً مختلفاً، وعرف بدليله الأنطولوجي على وجود الله والذي أظهر فيه مذهبه في وحدة الوجود، ومن أشهر مؤلفاته: "علم الأخلاق"، "رسالة في اللاهوت والسياسة".(المترجم) راجع: (The Oxford Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn (Ed), (Spinoza,.p. 359.

ويتناولُ **ستيفن** بعد ذلك مسألة الحرية والحتمية، حيث لا يمكن للغنوصي أن يكون مؤمناً متسقاً بوحدة الوجود؛ لأنَّه يؤمن بحرية الإرادة. وتنطوي وحدةُ الوجود على السببية الكلية، في حين تعني حرية الإرادة ضمنياً عدم تبرير فئةٍ من الظواهر الأهم بالنسبة لنا:

لا يمكن تصور ظاهرة غير مبررة، ومع ذلك يشهدُ الوعي على أنَّ أفعالنا إرادية وغير مبررة بالقدر ذاته. وفي مواجهة مثل هذا التناقض، لا تنتابنا سوى حالة ذهنية وحيدة وهي الشك، إذ يجب أن يكون العقل الذي يقارن بين فكرتين ضروريتين ومتناقضتين في حالة شكٍ ميؤوس منها. ولذلك يبدأ الغنوسي بإعلان أنَّ علينا جميعاً أن نكون لاأدريون عندما يتعلق الأمر بمسألةٍ ذات أهمية فلسفية أولية. وإذا كان يقصدُ بحرية الإرادة أيّ شيءٍ آخر غير إنكار السببية، فإنَّ عبارته لا علاقة لها بذلك.

ولا تكون مشكلة حرية الإرادة مسألةُ تخمين دقيق، غير أنَّها تؤثر في المعرفة العملية؛ وبينما يؤكدُ الحتمي إمكانية أن يتنبأ الذكاء المناسب بأفعال إنسانٍ أو عرق، ينفي التحرري ذلك. وسواء طُرِح السؤال عن عنصرٍ من الصدفة الموضوعية أم لا، وإذا كان ينبغي للعقل والملاحظة من تقرير ذلك أم لا... يؤكدُ مناهض الحتمية وجود الصدفة بشكلٍ إيجابي لدرجة شكّه فيما إذا كان الله نفسه يستطيع التنبؤ بمستقبل البشرية أو غير قادر على الأقل على التوفيق بين علم الغيب الإلهي وعقيدته المفضلة. ويكون للاختلاف قليل من الأهمية في معظم الأسئلة العملية، حيث يقرّ المؤمن بحرية الإرادة بأنَّنا نستطيع أن نخمّن تقريباً، في حين يقرّ الحتمي بأنَّ قدرتنا على الحساب محدودة.

ولكن الغنوصي جعل حرية الإرادة مسؤولة عن الشرِ الأخلاقي في العالم، ومن ثم فإنَّ هذا الشر كلّه ناجمٌ عن الصدفة، ولا يمكن لأحدٍ أنْ يتنبأ به. وتصل هنا اللاأدرية إلى أعلى مستوياتها، حيث يستحيل علينا أنْ نقول ما إذا كان هذا العالم مكاناً سابقاً للنعيم أو الجحيم:

يدعونا الغنوسي إلى الابتهاج لأنَّ وجود كائن حكيم وخيّر إلى أقصى حد قد تركه للصدفة بشأن ما إذا كانت جميع مخلوقاته ستنقاد مباشرة إلى الشيطان أو بأيّ نسبة. ويلعن الكالفيني الذي يجرؤ على الاعتقاد بأنَّ الله قد حسمَ الأمر بإرادته التعسفية؛ فهل القرار التعسفي أفضل من الثقة بالصدفة أم أسوأ منها؟ ونعلّم أنَّ هناك سبباً أولياً عظيماً؛ لكننا نضيفُ أنَّه يوجد في العالم حوالي ١٢٠٠ مليون سبب من الأسباب الأولى الصغيرة في هذه اللحظة قد يهلكوا بموجبها أو ينقذوا أنفسهم كما يحلو لهم.

ولا تكون فرضية الإرادة الحرة ضرورية لإعفاء الله من مسؤولية المعاناة فحسب، بل لتمكينه من أن يكون حكَماً على فعل الإنسان وسوء تصرفه. و"يجب أن يكون الإنسان مستقلاً جزئياً عن الله وإلا سحب الله الأسلاك من الدمى وعاقبها في الحال".

وينتقلُ **ستيفن** إلى مشكلةِ النبي **أيوب** متسائلاً: لماذا يعاني الأخيار كثيراً، ويتباهى الأشرار في كثيرٍ من الأحيان؟ ويقول الحتمي: إنَّ الصعوبة تنشأ كلياً من تطبيقِ مفهوم العدالة التي من الواضح أنَّها في غير محلها. ويرفضُ المدافع عن حرية الإرادة هذا الهروب، وتحيّره صعوبة أخرى وهي لماذا يكون توزيع الفضيلة والرذيلة تعسفياً؟

ومن جميع ألغاز هذا العالم المظلم أو من كلّ أشكال اللغز العظيم، وأكثرها ترويعاً هي تلك التي تقابلنا في زاوية كلّ شارع. انظروا إلى الأطفال الذين يترعرعون وسط السموم الأخلاقية، وإلى آلاف العاهرات والسكارى الذين يغادرون بيوت الدعارة والسكن العام، وإلى المسنين الواعظون الذين يُعاملَون بقسوةٍ ووقاحة على سبيل المثال، وإذا استطعت أنَّ تنفي أنَّ الشهوة والوحشية تتولدان بالقدر ذاته مثل داء الخنزير والحمى النمشية...فهل سيلعنُ الله كلّ هؤلاء البائسين لعيوبٍ ترجعُ إلى أسباب تفوق طاقتهم كشكل أطرافهم أو مدارات الكواكب؟

إذا لم يبحْ الله ذلك فهو ظالمٌ، ولكن إذا كان يحكم على المجهود لا الآداء، فستضعف الفضيلة. وتكون "الفضيلة واقعية على وجه التحديد بقدرِ ما تكون جزءاً من الطبيعة، لا أن تكون من قبيل الصدفة أو مصيرنا وإرادتنا الحرة". وإذا كانت السعادة نتيجةً طبيعية للفضيلة، فقد نأملُ أن يكون الفاضلون سعداء في الآخرة؛ ولكن إذا كان النعيم مكافأةً اعتباطية، فستكون الأقيسة فاسدة.

ويُستحضَرُ العالم الجديد لإصلاح القسطاس القديم، ولازال المصير الذي غالباً ما يجعل هنا الخير بؤساً والشر سعادةً، يقيدُ إرادتنا بشكلٍ غريب ويوجه الإرادة القوية نحو الخبث ويقوي الإرادة الضعيفة نحو الصلاح حتى تكفَّ الإرادة عن العمل. والدافع الذي يقنعنا بأنْ نؤمن بالتأهب الجيد للآخرة هو خبثُ هذا بالتحديد...والعالم في حالةٍ من العماه الشديد لدرجةٍ تتطلب وفقاً للاهوتيين مكافآت وعقوبات لا حصر لها لتسوية الحساب وتعويض الظلم المتراكم هنا. وماذا يكون ذلك إنْ لم يكن.مغالاةً في اللاأدرية ناهيكَ عمّا يتعلق بالعقل الطبيعي؟

وما هذا كلّه سوى أحجية، ولكن ما الأحجية إنْ لم تكن تعبيراً لاهوتياً عن اللاأدرية؟ يمكن القول: إنَّ المؤمنين الذين يرغبون في التقليل من العقائد القديمة يمتلكون طريقةً مختلفة للهروب، وبمعنى آخر، يتجنبون النتائج غير السارة لعقيدتهم مع اللاأدريين، ويحتفظوا بالنتائج السارة مع الغنوصيين. ويعرفون أنَّ الله خيّرٌ وعادل، وأنَّ هذا الشر سوف يختفي بطريقةٍ أو بأخرى ويتداركون الظلم الظاهر بشكلٍ أو بآخر. ويوحي الاعتراض العملي على هذه العقيدة الودّية بتعليقٍ محزنٍ على الجدل برمته، حيث نهرعُ إلى الدينِ هرباً من نُذُرنا المشؤومة، ولكن الدين الذي يكبتُ هذه النُذُرْ يفشلُ دائماً في إرضائنا، ونتوقُ إلى سماع أنّها بلا مبرر، وبمجرد أن يخبرونا بأنّها غير مبررة، نفقدُ الثقة في سلطتنا ... وهناك حزنٌ عميق في العالم، ولا مفرَّ منه أينما وليتَّ تفكيرك...

وتُبنى هذه الرؤية على الإحساس وليس المعرفة:

إنَّ الرهبة التي ينظرون بها إلى الكون والوهجُ المتضاءل للوقار والحب اللذان يؤثر بهما منظر الطبيعة الظاهر للعيان فيهم، هي بالنسبة لهم الضامن النهائي

لمعتقداتهم. ويالا سعادة أولئك الذين تنتابهم مثل هذه المشاعر! وإذا حاولوا أنْ يستخلصوا عباراتٍ محددة عن حقيقة ما من هذه المشاعر غير المحسوسة، فيجب أنْ يحذروا من مدى التعارض الشديد بين هذه العبارات والواقع...ومن الأسئلة التي يمكن طرحها وأهمها بالتأكيد هو السؤال التالي: هل تتكون الشبكة المعقدة لهذا العالم بالأساس من السعادة أم البؤس؟ ومن المؤكد أنَّه من غير الممكن الإجابة عن كثيرٍ من الأسئلة التي يمكن طرحها.

ولا يمكن أن نسلم أيّهما يسود البؤس أم السعادة؛ لأنَّها مهمة ميؤوس منها كالاستدلال على المسافة من القديس **بولس** إلى **دير وستمنستر** من مبدأ الوسط المرفوع، ولا يمكن حلّ الأسئلة المتعلقة بحقيقةٍ ما إلا من خلال فحص الحقائق.

وربما سيُظهر مثل هذا الدليل أنَّ السعادة تغلبُ على البؤسِ في تكوين العالم المعروف، ولو كان التخمين ذو قيمة، لأضفتُ تخميني بحدوثِ ذلك. ولذلك أنا لستُ متحيزاً لاستنتاج الغنوصي، لكني أضيفُ أنَّ الدليل واضحٌ بالنسبة لي مثله تماماً.

وقد يبدو أنَّ حجة عدم الاتساق والتناقض عند **ستيفن** تُظهر أنَّ عدم جدوى الفلسفة لا يقل عن عدم جدوى الألوهية. وأعتقدُ أنَّه أساء الحكم في تفسيره لطبيعة الخلاف الفلسفي، لكن الأمرَ يتطلب مقالاً مختلفاً لإثبات هذه النقطة. والمهمُ في السياق الحالي هو أنَّ هناك فرقاً كبيراً بين نوع التسليم الذي يدعو إليه الفيلسوف ونوع التسليم الذي يطلبه المبشّر. ولا يتعلق خلاف **ستيفن** الأساسي بمحتوى العقيدة بقدر ما يتعلق باستبداد مطالبتها بالإعتقاد. وسؤاله الأخير هو: "لماذا يعلنُ الصادقون في المنابر أنَّ التأكيد غير المتردد واجبٌ على الأكثر حمقاً وجهلاً، في وقتٍ لا ينكرُ فيه أيُّ صادقٍ في سرهِ أنَّ كلّ مشكلةٍ نهائية يشوبها لغزٌ عميق؟"

(١١)
فيتغنشتاين في العقل والميتافيزيقا

يُنظر إلى **فيتغنشتاين** في كثيرٍ من الأحيان على أنَّه وضعي وسلوكي؛ فهو وضعيٌّ في رفضه لأيّ ميتافيزيقا، وسلوكي في إنكارهِ لحياة الإنسان الباطنية. ويرتبطُ هذا الرأي بفلسفةِ العقل بقدر ما يُبنى على سوءِ فهمٍ لكتاب **فيتغنشتاين**، الذي هاجم بالفعل نظرية ميتافيزيقية معينة للعقل، وهي النظرية الديكارتية. فالديكارتية ميتافيزيقية بمعنى أنَّها تعزلُ عبارات تتعلق بالحياة العقلية عن أيّ إمكانية للتحقق أو التكذيب في العالم عموماً. ولكن الكثير من أعمال **فيتغنشتاين** في فلسفةِ العقل مكرّسةٌ لإظهار أهمية التمييز بين أنواعٍ مختلفة من الإمكان والواقع. وكان التمييز بينهما من الاهتمامات الرئيسية لعملِ **أرسطو** الذي كان أول كتاب يحملُ اسماً ميتافيزيقياً وكان هدفاً رئيسياً لمناهضي الميتافيزيقا التقليديين. وبهذا المعنى كان يمتلك **فيتغنشتاين** بحدّ ذاته ميتافيزيقا للعقل، وكان المعنى الميتافيزيقي الذي اشترك به مع **أرسطو** هو الذي مكّنه من رفض الديكارتية من دون الانحدار إلى السلوكية. وسأحاولُ في هذا المقال توضيح أشكالٍ مختلفة من الميتافيزيقا، وتحديدُ موقف **فيتغنشتاين** من كلّ منها.

إذ أنَّه لا يتحدث غالباً عن الميتافيزيقا في كتاباته الرصينة، وترد كلمة "ميتافيزيقي" مرتين فقط في كتابه "التحقيقات الفلسفية".[1] وفي كلّ مرة ينتابه شعورٌ ازدرائي، ولذلك يمكنه أن يلخصَ منهجه على أنَّه تصحيحٌ للميتافيزيقا:

---

(1) Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953).

عندما يستخدمُ الفلاسفة كلماتٍ مثل "معرفة"، و"كائن"، و"أنا"، و"قضية"، و"اسم"، ويحاولون فهم ماهية الشيء، يجب أنْ يسأل المرء دائماً نفسه: هل استُخدمتْ الكلمة فعلاً بهذه الطريقة في لغةٍ تعبّرُ عن موضعها الأصلي؟

إنَّ ما نفعله هو استرجاع الكلمات من الميتافيزيقا الخاصة بها إلى استخدامها اليومي.[1]

ويبدو أنَّ الميتافيزيقا هنا تتماهى مع البحثِ عن الماهيات، ولكن قد تكون هناك محاولةً منطقية لفهم الماهيات التي يشغلُ فيها **فيتغنشتاين** نفسه: "نحن أيضاً نحاولُ فهمَ ماهية اللغة في هذه التحقيقات؛ أي وظيفتها وبنيتها".[2]

وليس من الخطأ أنْ ننظرَ إلى الماهية كشيءٍ مكشوفٍ ويستلزم وصفاً واضحاً فحسب، بل على أنَّها شيءٌ باطني ومخفي؛ أي نوع من الساعات الميتافيزيقية أو المعدات التي تشرحُ وظيفة العقل واللغة.

ونوع الميتافيزيقا التي يهاجمها **فيتغنشتاين** منهجياً هي الميتافيزيقا التي تتكون من قواعد نحوية متنكرة بزي العلم، ومن مصادر الميتافيزيقا انجذاب الفيلسوف لمحاكاةِ ادعاءات العلم ومناهجه، وتشبه الميتافيزيقا بهذا المعنى الفيزياء، بل إنَّها فيزياء خيالية ترقى إلى ما هو متعالٍ وغامض. ويُوصفُ الميل إلى خلق هذا النوعُ من الميتافيزيقا على نحوٍ جيد في "التحقيقات الفلسفية"، حيث يتحدث **فيتغنشتاين** عن التعريف الصريح:

نقوم هنا بما نفعله في مجموعةٍ من الحالات المماثلة؛ لأنَّنا لا نستطيع تحديد أيّ فعلٍ جسدي واحد نسميه بالإشارة إلى الشكل (على عكس اللون، على سبيل المثال) ونقول: إنَّ النشاط الروحي يتوافق مع هذه الكلمات.

وعندما تقترحُ لغتنا جسداً ولا يكون هناك أيُّ جسد؛ فينبغي القول: إنَّها الروح.[3]

---

(1) Ibid., 1, 116.
(2) Ibid., 92.
(3) Ibid., 36.

وقد نطلقُ على هذا النوع من الميتافيزيقا عند الإشارة إلى هذا المقطع، "الميتافيزيقا الروحية". ويذكرُ المقطع الذي استشهدنا به حقاً ووصف فيه **فيتغنشتاين** مهمة الفيلسوف بأنّها استرجاع الكلمات من استخدامها الميتافيزيقي ذاته، في قسمٍ كان يتحدث فيه **فيتغنشتاين** عن الميلِ إلى التفكير في القضية كشيءٍ متعالٍ، ليضع هالةً حول الفكر والتفكير في المنطق بوصفهِ بنيةً للنقاء الخالص.[1] ونعتقدُ أنَّ العقل وسيطٌ خفي يختلف عن الوسيط المادي حيث تُطبَّق قوانين المنطق الدقيقة.

دعونا نلقي نظرةً على بعض أمثلة الميتافيزيقا الروحية من النوع الذي كان يصبو إليه **فيتغنشتاين**. فقد يقودنا الدافع الميتافيزيقي إلى افتراض جواهر روحية أو عملياتٍ روحية، وتضللنا القواعد في كلّ حالة منها، وتجعلنا نتوقع جوهراً مادياً، لكننا لا نجده فنخترع جوهراً ميتافيزيقياً، وتجعلنا نتوقع عملية تجريبية، لكننا لا نستطيع العثور عليها فنفترض عملية معنوية.[2]

ونجدُ في البداية من حيث الجواهر الميتافيزيقية، أنَّ من أكثر حالات سوءِ الفهم غرابةً وانتشاراً لطبيعة العقل هي صورة العلاقة بين العقل بالجسد، كتلك الموجودة بين رجلٍ قصير أو قزم من جهة وأداة أو جهاز من جهة أخرى. ونبتسم عندما يمثل رسامو العصور الوسطى موتَ السيدة العذراء بإظهار نموذجٍ صغير لعذراءٍ تخرج من فمها، ولكن يمكننا أن نجد الفكرة ذاتها في الأماكن الأكثر احتمالاً.

ولكن **ديكارت** عندما أخبرنا عن حدوثٍ صور على شبكية العين لأول مرة، لم يحذرنا من أنَّ ما يحدثه التضليل من تشابهٍ بين الصور وتعييناتها يؤدي إلى الاعتقاد أنّنا قد نمتلك عند رؤيتنا للجسم زوجاً آخر من العيون لرؤية الصور داخل الدماغ. بل اعتقد بحدّ ذاته أنّنا يجب أن نشرح الرؤية بالقول: إنَّ النفس

(1) Ibid., 74-108.
(2) Ibid., 339.

تلقتْ الصورة في الغدة الصنوبرية. وكانت هذه نسخة مدهشة بشكلٍ خاص عمّا أُطلق عليه اسم "مغالطة القزم"؛ وهي محاولةٌ لشرح الخبرة والسلوك البشريين من خلال افتراض وجود رجلٍ صغير في رجل عادي.

ونميلُ دائماً نحن البشر إلى شرحِ الأشياء التي نفهمها ولكن بشكلٍ ناقص بموجب التكنولوجيا الأكثر تقدماً في العصر الذي نعيش فيه. وتصبحُ الأداة أو الجهاز التي نتخيل أنَّ القزم يسيطرة عليه أكثر تعقيداً مع مرور الوقت والتقدم التكنولوجي. وهكذا اعتقد **أفلاطون** أنَّ النفس يمكن مقارنتها من حيث علاقتها بالجسد ببحارٍ في قارب أو سائق عربة يمسكُ بزمامِ الأمور. وقال **كولريدج** Coleridge بعد عدة قرون:(*) إنَّ ما يقصدهُ الشعراء بالنفس هو: "كائنٌ يسكنُ جسدنا ويعزفُ عليه كموسيقي مطوقٌ بأرغن(**) ذو مفاتيحٍ موضوعة في داخله".(1) وقارنوا في الآونة الأخيرة بين العقل وعاملِ إشارة يسحبُ الإشارات من صندوق الإشارة الخاص به، أو عامل الهاتف الذي يتعامل مع المكالمات الواردة والصادرة في الدماغ. وأفسحَ القارب والعربة والسكك الحديدية ومقسم الهاتف في المجال في الآونة الأخيرة لأن نتصور علاقة النفس بالجسد مقارنةً بالحاسوب كعلاقةِ المبرمج الذي يكتب البرمجيات بالقرصِ الصلب الذي ينفذُ البرنامج.(***)

* **صامويل تايلر كولريدج**: (١٧٧٢-١٨٣٤) شاعر وناقد وفيلسوف إنكليزي، قدم بالإضافة إلى شعره نصوصاً مؤثرة في النقد الأدبي ومن ضمنها سيرة ذاتية أدبية. (المترجم) وللمزيد راجع: [Samuel Taylor Coleridge / British poet and critic / Britannica]

** **أرغن**: أقدم آلة من آلات لوحات المفاتيح، حيث تتحكم هذه اللوحة بمجموعة ضخمة من الأنابيب، وتتصل كل واحدة منها بمنفاخ لتمرير الهواء بداخلها لاصدار الصوت الموسيقي، ولكل أنبوبة نغمة موسيقية واحدة. (المترجم) وللمزيد راجع: **معجم الموسيقا**، مركز الحاسب الآلي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠.ص١٠٧.

(1) - Samuel Taylor Coleridge. *Letters*. Vol. 1 (ed. E.L. Griggs. OUP 1955). p.278.

*** قُدّمتْ في الآونة الأخيرة العديد من النظريات التى دحضتْ الرؤية الديكارتية عبر مماثلتها للعلاقة بين العقل والدماغ بجهاز الحاسوب، ولعل من أشهرها ما قدمه هيلاري بُتنام في نظريته ==

ولكن ما الخطأ في مغالطة الأقزام؟ ليس هناك ما يُضلل في حدّ ذاته عند الحديث عن وجود صورٍ في الدماغ، إذا كان يقصد بها المرء أنماطاً يمكن أن نعيّن عليها في الدماغ سمات البيئة الحسية. ولا يوجد ما يقبل الاعتراض فلسفياً في الاقتراح القائل: إنَّ هذه الصور التخطيطية قد تكون مرئية لعالم الفسيولوجيا العصبية الباحث في الدماغ. وما يضلل هو القول: إنَّ هذه الصور مرئية للنفس، وأنَّ الرؤية عبارة عن إدراك النفس لهذه الصور.

والجانب المضلل هو أن يدّعي هذا التفسير شرح الرؤية، مع أنَّ الشرح يعيد تقديم الميزات المحيرة التي يُفترض أنَّه شرحها؛ لأنَّنا إذا اعتقدنا أنَّ العلاقة بين النفس والصورة في الغدة الصنوبرية تشبه تماماً العلاقة بين الإنسان والصور المرئية في البيئة، فسنعتقد أنَّ الحديث عن التقاء النفس مع الصورة ليس له أيّ قوةٍ نيّرة على الإطلاق. وعلى سبيل الاستعارة، قد لا يكون حديث القزم سوى وهمٌ ضروري لا ضررَ منه، باستثناء أنَّ القزم يشوشُ الفهم كعنصرٍ في النظرية؛ لأنَّ كلّ ما يقتضي شرحهُ في سلوك الإنسان ينقلبُ إلى سخريةٍ غير مفسّرةٍ في هيئة القزم.

دعونا ننتقل من مثال الجوهر الميتافيزيقي إلى التفكير في العمليات الميتافيزيقية؛ حيث يناقشُ **فيتغنشتاين** السؤال التالي: هل الفهم عملية عقلية؟[1] اعتقدَ بعض الفلاسفة أنَّ الفهم عملية نفسية بالمعنى ذاته الذي يمكن أن نطلقُ

الوظيفية التى وصف فيها الحالات النفسية على أنَّها حالات حسابية للدماغ" ونظر إلى العقل كوظيفة ترتبط بها أعضاء دماغية عصبية معينة، وأشار إلى أنَّ العلاقة بين ما يحدث في الدماغ وبين ما يصدر عنه هى علاقة سببية شبيهة بالعلاقة بين المدخلات والمخرجات في نظام الحاسوب، فالمدخلات تشبه المعطيات الحسية الّتى تنتقل إلى الدماغ عن طريق الحواس، والمخرجات يقابلها السلوك الظاهري الّذي يصدر عن الإنسان، ويقابل الأحداث الذهنية والعقلية في الإنسان عملية المعالجة الّتى يقوم بها جهاز الحاسوب، ويشبه انتقال البيانات في الحاسوب الإشارات العصبية الّتى تنتقل من جزءٍ إلى آخر في دماغ الإنسان. (المترجم) وللمزيد راجع: خليف، منال محمد، *الوظيفية عند هيلاري بُتنام والعلاقة بين العقل والدماغ*، **مجلة أبحاث اليرموك**، المج:٢٩، ع:١، أربد– الأردن، ٢٠٢٠.

(1) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*,1, 151ff.

فيه على تلاوةِ قصيدة في ذهن المرء اسم "عملية نفسية". ولكن سرعان ما يُظهر التأمل أنَّ الأمر ليس كذلك.

وإذا كان المعنى عبارةٍ عن معالجة ذهنية مصاحبة لنطقِ الجملة، فمن الممكن أنْ تجري عملية المعنى من دون نطق الجملة على الإطلاق. فهل يمكن للمرء أن يطبقَ المعنى في الواقع من دون نطق الجملة؟ إذا حاولتَ القيام بذلك، فمن المحتمل أن تجدْ نفسك تتلو الجملة ذاتها بصوتٍ خافت، ولكن سيكون من السخف بالطبع أنْ نقترح وجود نطق خاص أيضاً يرافق في الوقت ذاته كلّ نطقٍ عام لجملة ما، وسوف يتطلب الأمر بالتأكيد مهارةً كبيرة للتأكّد من أنَّ العمليتين متزامنتان تماماً مع بعضهما البعض! وكم هو رهيبٌ إذا حادثْ كلتاهما قليلاً عن التزامن، بحيث ارتبط معنى كلمة واحدة بالخطأ بالكلمة التالية!

علاوةً على أنَّ السؤال عمَّا إذا كان شخصٌ ما يفهم الجملة، وما إذا كان يعنيها حقاً، يمكن طرحه عن الجمل المنطوقة من حيث خصوصية المخيلة أقل مما يمكن طرحه عن الجمل المنطوقة أمام الجمهور العام. وعندما أكون محتدّاً من علاقة غريبة، قد أغمغم في نفسي "أتمنى أنْ يسقط ميتاً!" ولا أقصد ذلك لحسن الحظ. وأرنّمُ في ذهني أغنيةً روسية شعبية، مفتوناً بلفظِ الكلمات. ولكن ليس لدي أدنى فكرة عن معناها. وإذا كان الفهم والمعنى عمليتان، فينبغي أن يترافقا مع ألفاظ خاصة وكذلك ألفاظ علنية. ولذلك إذا كانتْ العمليات المعنية عبارة عن نوعٍ من النطق الباطني، فسننطلق في بحثٍ لا نهاية له عن الفهمِ الحقيقي.

واعتقدَ بعض الفلاسفة أنَّ الفهم عبارة عن عملية عقلية بمعنى مختلف. وتصوروا العقل كآلةٍ افتراضية مقدمة لشرح السلوك الذكي القابل للملاحظة عند البشر. فإذا تصور المرء العقل بهذه الطريقة فلنْ يفكر بالعملية العقلية كشيءٍ يمكن مقارنته بسرد "أ ب ت" في رأسه بل كعملية تحدث ضمن آلية عقلية خاصة. وتكون العملية وفقاً لهذا الرأي عملية عقلية؛ لكونها تجري في وسطٍ غير مادي، وتكون آلية عندما تعمل وفقاً لقوانينها الغامضة في بنيةٍ روحية وليس مادية، ولا

يمكن الوصول إليها من خلال التحقيق التجريبي ولا يمكن اكتشافها بفتحِ جمجمة المفكر على سبيل المثال.

ولا يلزمُ من وجهة النظر هذه أن تكون هذه العمليات في متناول العين الباطنية عند التأمل الذاتي؛ فقد تعمل الآلية العقلية بسرعةٍ كبيرة جداً بالنسبة لنا حتى نتمكن من متابعة جميع تحركاتها، مثل مكابس عامل سكة حديدية أو شفرات جزازة العشب. ولكن ربما نشعر بأنَّنا قد تمكّنا من مراقبة عمليات المعنى والفهم بالفعل، إذا استطعنا شحذ قدرتنا على الاستيعاب أو جعلنا الآلية العقلية تجري في حركةٍ بطيئة بطريقةٍ ما.

وطبقاً لإحدى صيغ عقيدة الآلية العقلية، فإنَّ فهم معنى الكلمة يتضمنُ استدعاء صورة مناسبة لها علاقة بها. ولا نمتلكُ بشكلٍ عام مثل هذه الخبرة بالطبع عند استخدام الكلمة، وفي حال العديد من الكلمات (مثل "ال"، و"إذا" و"مستحيل"، و"مليون ") من الصعب حتى اقتراح ما يمكن اعتباره صورةً مناسبة لها. ولكن دعونا نتخلى عن هذه النقاط، ونسلم بأنَّنا قد نمتلك صوراً في أذهاننا من دون أن نلحظ ذلك، ونفكرُ فقط في نوع الكلمة التي يبدو هذا التفسير مناسباً لها أكثر، مثل الكلمات المتعلقة باللون. وقد نفحص الاقتراح القائل: لكي يفهم المرء الأمر "أحضرْ لي زهرة حمراء"، يجب أن يمتلك صورة حمراء في ذهنه، وأنَّ يتأكد من الزهرة التي يجب إحضارها عند مقارنتها مع هذه الصورة. ولا يمكن أن يكون هذا صحيحاً، وإلا فكيف يمكن للمرء أن يطيع الأمر "تخيلْ بقعة حمراء"؟ ومهما كانت المشكلات المتعلقة بتحديد احمرار الزهرة، فإنَّها تتكرر مع تحديد احمرار البقعة.

ويصحُّ بالطبع القول: إنَّ الصور الذهنية غالباً ما تراودُ أذهاننا عندما نتحدث، لكنها لا تضفي معانٍ على الكلمات التي نستخدمها، بل على العكس من ذلك، تكون الصور الذهنية مماثلة للصور الموضحة لنصٍ في كتاب. والنص هو الذي يخبرنا بشكلٍ عام بماهية الصور وليس الصور هي من تخبرنا ماذا تعني كلمات النص.

ولا يمكن في الواقع اعتبار الفهم عملية على الإطلاق، بل إنَّه نوعٌ من القدرة، ومن ثم فهو حالٌ وليس عملية.[1] وبقدرٍ ما تكون ممارسة الفهم تمريناً للذكاء، يمكننا أن نسمي الفهم حالٌ عقلية. ولكن من المهم الحذر من سوءِ الفهم هنا؛ فقد يكون الفهم حالٌ ذهنية، لكنه ليس حالٌ نفسية مثل الألم أو الاكتئاب أو الانفعال. وتستمرُ هذه الحالات لفترات، ويمكن أن تكون متواصلة أو متقطعة؛ ولكن لا يمكن للمرء أن يعرف ما تعنيه الكلمة من دون فواصل.

وبذلك يكون تناول **فيتغنشتاين** للوهم متعدد الأوجه وبأنَّ الفهم عملية عقلية بمثابة مثالٍ عن نقده للميتافيزيقا الروحانية؛ لكونه لا يهاجم الميتافيزيقا بالأداة الفظّة لبعض مبادئ التحقق الوضعية بل من خلال التمييز الدقيق بين الفروقات التي تمكنّه من الفصل بين مزيجٍ من البديهية والهراء في تصورٍ ميتافيزيقي للعقل.

ويوجدُ نوعٌ آخر من الميتافيزيقا التي عارضها **فيتغنشتاين** بشدة إلى جانب الميتافيزيقا الروحانية، ويتعلق بالرأي القائل: إنَّ هناك فرعاً أساسياً للفلسفة يشكلُ أساساً لما تبقى من فروع الفلسفة والعلوم ويدعمها. وقد نطلقُ على هذا النوع من الميتافيزيقا "الميتافيزيقا التأسيسية". ويمكن أيضاً اعتبار **ديكارت** الذي كان الداعية الرئيسي للميتافيزيقا الروحانية، كمتحدثٍ باسم الميتافيزيقا التأسيسية. وكما كتب: " تشبه الفلسفة بأكملها شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء، وفروعها العلوم الأخرى كافه".[2] وهناك العديد من المفكرين الآخرين الذين نظروا إلى الفلسفة كنسقٍ منظم، وليس **ديكارت** وحده، وربما أمكنّ عرض النسق بشكلٍ أوضح عبر سكبهِ في صورةٍ بديهية كما حاولَ ذلك **سبينوزا**.

(1) - Ibid., 59.
(2) AT, VIII, p.3.

وقد ذكَّر كتاب **فيتغنشتاين** "رسالة منطقية فلسفية"[1] الكثير من الناس بسبينوزا؛ لكن فلسفته اللاحقة كانت مخالفة للمنهجية ذاتها. وهذا لا يعني أنَّها تفتقر إلى المنهج أو الدقة، بل تعني بالأحرى أنَّه ما من جزءٍ من الفلسفة سابق على أيّ جزء آخر. ويمكن للمرء أن يبدأ في التفلسف في أيّ وقت، ويتركُ معالجة مشكلة ما ليتناول أخرى. ولم يكن للفلسفة أسس ولم تقدّم أسساً للتخصصات الأخرى، ولم تكن الفلسفة منزلاً، ولا شجرة، بل كانت شبكة عنكبوتية. وبهذه الطريقة نفهم المقطع المعروف:

إنَّ الاكتشاف الحقيقي هو ما يجعلني قادراً على التوقف عن ممارسة الفلسفة عندما أريدُ ذلك، ويمنح الفلسفة السلام، بحيث لا تكابد عناء الأسئلة المطروحة عليها. وبدلاً من أنْ نوضح الآن منهجاً ما من خلال المثال، يمكننا المقاطعة بسلسلةٍ من الأمثلة، وأنْ نحل المشكلات (التخلص من الصعوبات) وليس مشكلة واحدة.[2]

وكان **فيتغنشتاين** ينأى بنفسهِ عند رفضه تأييد الميتافيزيقا النسقية أو التأسيسية، عن العديد من الفلاسفة العظماء في الماضي بما فيهم **أرسطو**؛ حيث يوجد نسق فلسفي يستحق لقب "الفلسفة الأولى" فيما يتعلق ب**أرسطو**، وتمثل محاولة تحديد هذا موضوعاً أساسياً في مجموعة من الرسائل التي نعرفها باسم "ميتافيزيقا أرسطو". وتوصف الفلسفة الأولى في كثيرٍ من الأحيان بأنَّها النسق الذي يبحث في الوجود بما هو موجود؛ وأحياناً أخرى على أنَّها النسق الذي يبحث في الوجود من خلال الإلهي، ومن المحتمل أنْ تكون الصيغتان طريقتان لوصفِ مشروعٍ واحد:

يفسرُ المرء كلّ ما يتعلق بما هو موجود من خلال الرجوع في النهاية إلى محركٍ إلهي غير متحرك، وتصفُ جملة "البحث في الوجود بما هو موجود" هذا التحقق

(1) Wittgenstein. Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul, 1921).
(2) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1, 133.

من حيث مشروحاته explicandum، بينما تصفهُ جملة "البحث في الوجود من خلال الإلهي" من حيث شروحاته explicans. ولكن بغض النظر عن فهمِ المرء لفلسفةِ **أرسطو** الأولى، من الواضح أنَّ **فيتغنشتاين** لم يكن ليقبل افتراضاته المنهجية ولا دوره التأسيسي.

ومع ذلك، فإنَّ جزءاً كبيراً من فيزياء **أرسطو** (وأعماله الأخرى التي ستوصف حالياً بأنّها ميتافيزيقية) مكرّسة لنشاطٍ فلسفي يشبه إلى حدٍ بعيد منهج **فيتغنشتاين** ذاته. ويعترفُ (كلٌ من الصديق والخصم) على نحوٍ كلّي بالتمييز بين الواقع والإمكان، وتُصنِّفُ أنواعٌ مختلفة من الإمكان، على أنَّها من أكثر مساهمات **أرسطو** المميزة في الفلسفة، وعلى وجه الخصوص في فلسفة العقل، وتمييزاته التي نظَّمها فيما بعد فلاسفة القرون الوسطى المدرسيين. وقد نطلقُ على الدراسة المنهجية للواقع والإمكان اسم "الميتافيزيقا الديناميكية".

وهكذا تختلف وفقاً **لأرسطو** القوى المؤثرة (مثل قوة التسخين) عن القوى المتأثرة (مثل القوة المراد تسخينها). ويجب التمييز بين القوى الطبيعية (مثل قدرة الماء على البلل) والقوى العقلانية (مثل قدرة الصيدلي على وصف الأدوية). وتفترض القوى الطبيعية شروطاً مسبقة معينة لممارستها كقولنا: لن تحرق النار الحطب إلا إذا كان الخشب جافاً بدرجةٍ كافية. ولكن إذا استوفيتْ هذه الشروط، فلن يكن هناك خطأ في ممارسة القوة. وليس الحال هو ذاته مع القوى العقلانية. فقد يمتلكُ الصيدلي المهارة في وصف الأدوية، وقد تكون لديه الأدوية اللازمة، لكنه قد يفشل في وصفِ الدواء إذا لم يمتلك مريضه الأموال الكافية. وتكون القوى الطبيعية على عكس القوى العقلانية بمثابةِ ميولٍ للتصرف بطريقةٍ معينة أيضاً.

ويكون امتلاكُ القوى العقلانية وفقاً **لأرسطو** أمراً خاصاً بالبشر. ومن قوى البشر ما هو فطري مثل الحواس، في حين يُكتسب بعضها الآخر عن طريق الممارسة مثل القدرة على العزف على الفلوت. وتُعتبر الفنون الحرة والمهارات الناجمة عن التعليم عموماً على أنَّها قوى من نوعٍ خاص؛ أي تصرفات. وتمثل التصرفات قدرات تتعلق بممارستها بأنشطة علمية وفنية وحرفية؛ لكنها في حدّ ذاتها

تحقيقات للقدرة على التعلّم التي يفترضها التعليم، وبالتالي يمكن أن يُطلق عليها تحقيقات وكذلك إمكانات.

وقدّمَ فلاسفة القرون الوسطى هنا مصطلحاً تقنياً؛ حيث كانت المهارات بمثابة تحقيقات أولى أو أولية على النقيض من الاستخدام العرضي للمهارات التي تمثل تحقيقات ثانوية. وبالتالي، تعبّر القدرة على التحدث بالإغريقية عن التحقيق الأولي، في حين يمثل النطق الفعلي بعبارةٍ أو أمرٍ إغريقي أو فهم نصٍ إغريقي معين عند سماعه، تحقيقاً ثانوياً.

وأجرى **فيتغنشتاين** بحثاً مطولاً عن طبيعة الإمكان في "الكتاب البني"[١] حيث تُخصص الأقسام ٥٨-٦٧ لألعابٍ لغوية مختلفة بكلمة "يستطيع". وتتوافق الفروق التي يحدّدها في كتابته عن فلسفة العقل، بين العمليات والحالات وبين أنواعٍ مختلفة من الحالات مع الفروق الأرسطية بين الحركة والحالة والطاقة، وغالباً ما تتطابق المعايير التي تجري بموجبها الفروق. والمثال الذي يناقشه **فيتغنشتاين** مطولاً لتوضيح العلاقة بين القوة وممارستها، أي تعلّم القراءة،[٢] هو المثال الأرسطي القياسي ذاته عن الحالة الذهنية، أيّ معرفة القواعد.

وقد نقدّم بالإضافة إلى التمييز الأرسطي بين القوى ومالكيها وممارساتها، فكرةً عن أداة القوة أو القدرة. حيث تكون أداة القدرة مكون أو بنية مادية يمتلكُ صاحب القدرة بموجبها القدرة ويكون قادراً على ممارستها. ولا يُعتبر التمييز بين القدرات وأدواتها شيئاً خاصاً بالبشر وقدراتهم. فالفودكا تمتلكُ قوة السُكْر، وأداة قوة الفودكا على إحداث السكر هي الكحول التي تحتويها الفودكا. وتمثلُ الأداة شيئاً ملموساً، يمكن وزنه وقياسه، في حين لا تمتلك القدرة طولاً ولا عرضاً ولا موضعاً. وهذا لا يعني أنَّ القدرة شيئاً طيفياً: إنَّ قدرة مفتاح الباب الأمامي الخاص بي على فتح الباب الأمامي ليست شيئاً ملموساً، ولكنها ليست روحاً أيضاً.

(1) Wittgenstein, Ludwig, *The Blue and Brown Books* (Oxford: Blackwell, 1953).

(2) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Vol. 1, pp.156ff.

ويُعتبر التمييز بين الناس وعقولهم وأدمغتهم مثالاً مهماً عن التمييز بين المالك والقدرة والأدوات. حيث يمثلُ البشر أجساماً حية من نوعٍ معين، وذو قدرات مختلفة. وكما قلنا يمثلُ العقل القدرة على اكتساب أو امتلاك القدرات الفكرية. ويُرجَّح أن تكون أداة العقل البشري هي الدماغ، والبشر وأدمغتهم عبارة عن أشياء مادية، في حين لا تكون عقولهم كذلك؛ لأنَّها قدرات. وعندما نقول مرةً أخرى: إنَّ العقل ليس شيئاً مادياً لا يعني أنَّه روحاً طيفية، ولا ينطوي إنكار أنَّ للعقل طولاً أو عرضاً أو وضعاً أنَّه عقلاً ماورائياً روحياً.

وقد مالَ الفلاسفة منذ زمن **أرسطو** إلى طمس الفروق التي قدمها؛ حيث يوجد في الفلسفة إغراءٌ دائم لاختزال الإمكانات إلى أمورٍ متحققة، ويحاولُ بعض الفلاسفة اختزال القوى في ممارساتهم، ومن ثم فإنَّ ما قاله **هيوم** صراحةً عن التمييزِ بين القوة وممارستها كان فارغاً. ويحاولُ بعض الفلاسفة اختزال القوى إلى أدواتهم، ومن هنا أرادَ **ديكارت** أن يحدّد ضمنياً قوى الأجسام بخصائصها الهندسية.

وتظهرُ الأخطاء الفلسفية المتعلقة بالقدرات عموماً واضحةً على وجه الخصوص عند ظهورها في فلسفة العقل. وعند تطبيقها في هذا المجال، تصبح الاختزالية المتعلقة بالممارسة سلوكية؛ إذ تتضمن محاولة تعريف العقل بالسلوك أنْ نتعامل مع القدرة المعقدة من الدرجة الثانية التي يتطابق فيها العقل إذا جاز القول مع ممارسته الخاصة بالسلوك. وعند تطبيقها في هذا المجال، تصبح الاختزالية المتعلقة بالأداة مادية؛ حيث تتمثل محاولة تعريف العقل بالدماغ في اختزال قدراتي الذهنية إلى أجزاء وبُنى جسدي الذي أمتلكُ بفضله تلك القدرات.

وتُعتبر المادية خطأً فلسفياً فادحاً أكثر من السلوكية؛ لأنَّ العلاقة بين القدرة وممارستها هي في الحقيقة علاقة أكثر حميمية من العلاقة بين القدرة وأداتها. وفي حال العقل، ترتبط القدرة بالممارسة ارتباطاً مفاهيمياً؛ بحيث لا يمكن للمرء أنْ يفهم ماهية العقل إذا لم يفهم أيُّ نوع من الأشياء يشكلُ ممارسةً للقدرة الذهنية. وتكون العلاقة بين القدرة والأداة من ناحية أخرى علاقةً عرضية يمكن اكتشافها

من خلال العلم التجريبي. وسيُقارن فهمُ **أرسطو** لطبيعة العقل مع استيعاب أيّ فيلسوف لاحقْ، مع أنّه امتلك فكرةً خاطئة إلى حدٍ بعيد عن علاقة العقل بالدماغ الذي اعتقدَ أنّه أداةً لتبريد الدم.

ورفض **فيتغنشتاين** كلاً من السلوكية والمادية؛ فكان في مجال فلسفة العقل أقرب إلى **أرسطو** وخلفائه المدرسيين منه إلى أيٍّ من الفلسفات الأحدث في عصرنا العلمي والعالمِي. وذهبَ في أحد تصريحاته الأكثر تميزاً وإدهاشاً إلى حدّ الترحيب بإمكانية أن تكون بعض قدراتنا الذهنية مفتقرة إلى الأداة أيضاً.

ولا يبدو لي أنَّ هناك أيُّ افتراض طبيعي أكثر من عدم وجود عملية في الدماغ مرتبطة بالتداعي أو التفكير؛ لذلك يستحيل قراءة عمليات التفكير من عمليات الدماغ. وأعني بهذا أنّني أفترضُ إذا ما تحدثتُ أو كتبتُ أن يكون هناك نسقٌ من الدوافع التي انبعثتْ من دماغي وارتبطتْ بأفكاري المنطوقة أو المكتوبة. ولكن لماذا ينبغي أن يمتدّ النسق باتجاه المركز؟...من الممكن تماماً بالتالي ألا نستطيع دراسة بعض الظواهر النفسية فسيولوجياً؛ لأنَّه لا يوجد شيء يتوافق معها...لماذا لا يوجد ضبطٌ نفسي من دون أنْ يتوافق معه ضبط فسيولوجي؟ وإذا كان هذا يقلب تصورنا عن السببية، فقد حان الوقت لقلبه.[1]

وهنا نرى **فيتغنشتاين** في أشدّ حالاته المعارضة للميتافيزيقا وفي أقصى حالاته ميتافيزيقية. وهو مناهضٌ للميتافيزيقا بمعنى أنَّه يشنُّ هجوماً مباشراً على العلموية Scientism[*] المميزة لعصرنا؛ والتي تفترض وجود جوانب مادية مضادة للظواهر الذهنية. ومع ذلك فهو ميتافيزيقيٌ للغاية هنا أيضاً. ولا يعتنق الميتافيزيقا الروحانية؛ ذلك أنَّ ما يقصده بالتداعي والتفكير والتذّكر هو كائن بشري ذو جسد وليس

---

(1) Wittgenstein, Ludwig, *Zettel* (Oxford: Blackwell, 1967), 608-10.

* **العلموية**: مصطلح إزدرائى يشير إلى الاعتقاد بالتطبيق الشامل للمنهج العلمى والطريقة العلمية والرؤية التى تقول: إنَّ العلم التجريبى هو العلم الأكثر موثوقية. (المترجم) وللمزيد راجع: [What Is Scientism? / Crossway Articles]

جوهرٌ روحي. ولكن **فيتغنشتاين** قريبٌ جداً من **أرسطو** في معنى الميتافيزيقا الديناميكية؛ لكونه يتصور النفس الأرسطية الخالصة كإمكانية، أو تحقق الإمكانية entelechy،[*] التي تعمل من دون وسيط مادي، وما من تطابقٍ بين العلّة الصورية والغائية والعلّة الميكانيكية الفعالة.

ويمكننا تلخيص موقف **فيتغنشتاين** على هذا النحو: كان معادياً للميتافيزيقا الروحانية وللميتافيزيقا التأسيسية، لكنه كان من أبرزْ ممارسي الميتافيزيقا الديناميكية التي تعدُّ واحدةً من فروعِ التقليد الأرسطي. وأخيراً يمكن توضيح ذلك بالإشارة إلى أحد المقاطع التي يرفض فيها **فيتغنشتاين** بشكلٍ صريح الميتافيزيقا الروحانية. ونجدُ في هذا المقطع بالذات أنّه يقدم بالمعنى الأرسطي صياغةً ميتافيزيقية مدهشة للعلاقة بين النفس والجسد: "ولا يقول المرء: إنَّه يعاني من آلام إلا إذا تصرف كإنسان، ويجب أنْ يقول ذلك عن الجسد، أو إذا أردتَ عن النفس التي يمتلكها جسدٌ ما. ولكن كيف يمكن للجسد أنْ يمتلك نفساً".[1] وكم هو مدهشٌ أن يبدو امتلاك الجسد للنفس أكثرُ خطورةٍ من امتلاك النفس للجسد!

---

* **تحقق الإمكانية**: مصطلح يعود إلى الكلمة الإغريقية entelecheia، وهي مفهوم فلسفي قدمته ميتافيزيقيا أرسطو، ويُستخدم بشكل عام لتحديد كلّ ما يحدث الفرق بين المادة المجردة والجسم الحي، واستخدمه أرسطو في مناقشته التي ميز فيها بين "الواقعي" و"المحتمل"، ومن الأمثلة التي يستخدمها لتوضيح التمييز بينهما يتعلق بالمعرفة، فقد يكون لدى الشخص القدرة على معرفة شيء ما وبالتالي يمكن وصفه بأنه عارف محتمل، وبمجرد أن يتعلم الواقعة أو المهارة ذات الصلة يصبح عارفاً فعلياً. (المترجم) وللمزيد راجع: [Entelechy - New World Encyclopedia]

(1) Wittgenstein, *Philosophical Investigations*,1, 283.

(١٢)
فيتغنشتاين في الحياة والموت والدين

إهتمَ القُراء في السنوات الأخيرة بسيرةِ حياة **فيتغنشتاين** أكثر من اهتمامهم بمضمونِ فلسفته، وسأحاولُ في هذا المقال الأخير أنْ أربط بين قصة حياته والأموز المتعلقة بالمقالات السابقة.

امتلكَ **لودفيغ فيتغنشتاين** مثل جده مُرابعاً يُدعى **موسى ماير** Moses Maier، الذي مُنح في عام ١٨٠٨ اسم أرباب عمله الأسخياء "**الفيتغنشتاينيّن**". وكان **كارل** والد **لودفيغ**، صديقاً **ليوهانس برامز** J.Brahms، وهو من أكثر رجال الصناعة حذاقةً في صناعة الصلب النمساوية، وقد جعل العائلة مكافئاً نمساوياً لعائلة **كارنيجي** أو **روتشيلد**. وكان لديه خمسة أبناءٍ وثلاثُ بنات من زوجةٍ كاثوليكية، وعمَدّهم جميعاً إلى الإيمان الكاثوليكي. وشرَّع في تثقيف الأبناء ضمن نظامٍ دقيقٍ للغاية من شأنه أن يحولهم إلى قادةٍ للصناعة. ولم يفلح في ذلك؛ حيث انتحر ثلاثة من الأبناء، وأصبح الرابع **بول** (على الرغم من فقدانِ ذراعه في الحرب العظمى) عازف بيانو، وأصبح الخامس؛ أيّ أصغرهم فيلسوفاً.

واهتم **فيتغنشتاين** كفيلسوف بالمدرسةِ الواقعية في **لينز**، وكان معاصراً **لأدولف هتلر** A.Hitler. وكان طالباً فقيراً يعنفّه أقرانه، مما جعله يخرج عن دينه في المدرسة. وبصرفِ النظر عن الأعمال الفلسفية لـ**آرثر شوبنهاور** Schopenhauer،(*) كان

* **آرثر شوبنهاور**: (١٧٨٨-١٨٦٠) فيلسوف ألماني، كان لفلسفته تأثيراً كبيراً على مفكري القرن التاسع عشر وما بعده، ولاسيما أولئك الذين يتساءلون عن معنى الحياة ، إلى جانب أولئك المنخرطين في الموسيقى والأدب والفنون البصرية، ومن أشهر مؤلفاته: "العالم إرادة ==

كتاب الفيزيائي **بولتزمان** Boltzmann[*] (انتحار ١٩٠٦) وعالم النفس **أوتو فينينغر** Weininger[**] (انتحار ١٩٠٣)، من التأثيرات الفكرية الرئيسية في شبابه.

ويعتقدُ **ريموند مونك** R.Monk،[(١)] وهو كاتبُ سيرة **فيتغنشتاين**، أنَّ كتاب **فينينغر** الغريب "الجنس والشخصية"[(٢)] كانت له أهمية أساسية في قولبة مجرى حياته. ووفقا لـ**فينينغر** – اليهودي مثلي الجنس – جميع البشر خنثويين، وخليطٌ من ذكرٍ وأنثى. وما المرأة سوى جنس، وكلّ امرأةٍ عبارة عن مزيجٍ من عاهرةٍ وأم. ويجب أنْ يختار الرجال في داخلهم بين العنصرين الذكوري والأنثوي، والمثلُ الأعلى للرجل هو تحريرُ نفسه من الجنس. ويقول **مونك**:"إنَّ الخيارَ الذي تقدمه نظرية **فينينغر** خياراً كئيباً ومهولاً حقاً؛ فإما العبقرية أو الموت، وإذا لم يستطع المرء أنْ يحررَ نفسه من الشهوانية والرغبات الدنيوية، فلا يحقُّ لأحدٍ أن يعيشَ على الإطلاق".[(٣)]

ووفقاً لما قالهُ **مونك**، أصبحتْ حيازة العبقرية ضرورةً قاطعة بالنسبة لـ**فيتغنشتاين**، حيث وصفَ ذات مرة ترحيب **بيتهوفن** Beethoven بصديقٍ له بعد إتمامه لمعزوفته الجديدة: "ثارَ وبدا كما لو كان يحارب الشيطان، كونه لم يتناول

وفكرة". (المترجم) وللمزيد راجع: [Arthur Schopenhauer (Stanford Encyclopedia of Philosophy)]

* **لودويغ بولتزمان**: (١٨٤٤-١٩٠٦) فيلسوف علم وفيزيائي نمساوي، سعى لدمج الفيزياء بفلسفة العلم، ولازال واحداً من أكبر المساهمين فيما عُرف بمشكلة سهم الزمن. (المترجم) وللمزيد راجع: **The Oxford Dictionary of Philosophy**, Simon Blackburn (Ed).Boltzmann.p.46.

** **أوتو فينينغر**: (١٨٨٠-١٩٠٣) فيلسوف نمساوي، اشتهر بكتابه "الجنس والشخصية" الذي اعتبرَ مرجعاً للدعاة المعادين للسامية. (المترجم) وللمزيد راجع: Otto Weininger / Austrian philosopher / Britannica

(1) Monk. Raymond, *Ludwig Wittgenstein* (New York and Oxford: Macmillan, 1990).

(2) Weininger, Otto, *Sex and Character* (Vienna: Fackel, 1903).

(3) Monk, *Wittgenstein*, p. 45 .1

الطعام منذ ٣٦ ساعة؛ بسبب هروب طباخه وخادمة الاستقبال من فورة غضبه". وقال **فيتغنشتاين**: "هكذا يكون الرجل".[١]

وقدم **فيتغنشتاين** لأولِ مرة في **كامبريدج** عام ١٩١١ دليلاً على عبقريته في الفلسفة، وكان **رسل** هو أولُ من أدركها؛ حيث كتبَ **فيتغنشتاين**: "ربما كان أكملُ مثالٍ عرفته على الإطلاق عن العبقرية كما أتصورها عادةً، عاطفياً، وعميقاً، وقوياً، ومهيمناً".[٢] وعُرفَ **رسل** حقاً على أنَّه مؤلف الكتاب الضخم والأصلي في المنطق والرياضيات؛ وسرعان ما أدركَ أنَّ هبات **فيتغنشتاين** كانت أعظم من هباته، وكرَّس نفسه بسخاءٍ كبير لتطويرها. وقال لشقيقة **فيتغنشتاين** عام ١٩١٢: "نتوقع أن يخطو أخوكِ الخطوة العظيمة التالية في الفلسفة".

وأُغرمَ **فيتغنشتاين** بالفلسفة عندما كان شاباً، واعتقد أنَّه ما من شيءٍ في العالم أروعَ من مشكلات الفلسفة الحقيقية. واستحوذَ عليه التأمل الفلسفي واستوعبه أثناء دراسته مع **رسل في كامبريدج**، ولكنه نظرَ إلى الفلسفة في الأساس على أنَّها مهنة. وكانتْ مهنةً ممتعة واستثنائية بالفعل، لكنها لم تختلف من حيث علاقتها بالحياة عن الموسيقى أو الطيران.

وهكذا اعترضَ على ادعاءِ **رسل**، في كتابه "مشكلات الفلسفة"،[٣] بأنَّ الفلسفة ذاتُ قيمة؛ ولذلك أخبرَ **رسل** السيدة **أوتولين موريل** O.Morrell: "يقول **فيتغنشتاين**: إنَّ الأشخاص الذين يحبون الفلسفة سيتبعونها ولا تعني للآخرين شيئاً، وتوجدُ نهاية لها".

ويبدو أنَّه قد اتخذ رأياً مختلفاً في وقتٍ لاحق من حياته المهنية الفلسفية بإقراره أنَّ الفلسفة كان ينبغي أن يكون لها شأنٌ خاص في الحياة. وهكذا، قال لنورمان **مالكولم** N.Malcolm، الذي قام في بداية الحرب العالمية الثانية بتعميم

(1) Ibid.,p . 46 .
(2) Russell, Bertrand, ibid ., p.55 .
(3) Russell, Bertrand, *Problems of Philosophy* (London: Oxford University Press, 1912).

متهور حول الشخصية الوطنية: "ما فائدة دراسة الفلسفة إذا كان كلّ ما تفعله من أجلكَ هو تمكينكَ من التحدث على نحوٍ مقبول إلى حدٍ ما عن بعض أسئلة المنطق الغامضة، وما إلى ذلك، وإذا لم يكن من شأنها تطوير تفكيركَ في الأسئلة المهمة في الحياة اليومية؟"

والغرض من هذا المقال هو فحصُ وجهة نظر **فيتغنشتاين** في العلاقة بين الفلسفة والحياة، وهل كانت لديه رؤيةٌ متماسكة على الأقل هنا خلال القسم الأكبر من حياته المهنية الفلسفية؟

وتوجدُ ثلاثة أسئلة منفصلة يجب الإجابة عنها.

١. ما دور تصور الحياة ضمن الفلسفة بحدّ ذاتها في فلسفة **فيتغنشتاين**؟

٢. ما دور الفلسفة في الحياة العادية برأي **فيتغنشتاين**؟

٣. هل تُعلمنا الفلسفة معنى الحياة كما يعتقدُ معظم الفلاسفة؟

سأحاولُ في هذا المقال الإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة من خلال مؤلفات **فيتغنشتاين**. ولكن يجب أن أوضح من باب الإنصاف له، أنّني سأعتمدُ بشكلٍ أساسي على مادةٍ لم ينشرها أبداً أو كان ينوي نشرها من رسائل ومذكراتٍ يومية وما شابه ذلك. وقد يُعتقد أنّه من الحماقة محاولة تكوين صورة متماسكة من هذه الأجزاء المستمدة من فترات مختلفة من حياته، ومع ذلك أعتقدُ أنّه من الممكن القيام بذلك عند توفّر بعض المؤهلات.

فقد تحقق توقع **رسل** بشأنِ موهبة **فيتغنشتاين**، لكن الرسالة الفلسفية لم تُقدَّم للعالم إلا بعد الحرب العظمى، حيث خدمَ **فيتغنشتاين** خلال تلك الحرب في الجيش النمساوي على الجبهتين الشرقية والإيطالية، وكُتبتْ الكثير من المواد التي ظهرتْ لاحقاً في تحفته "رسالة فلسفية منطقية"[1] أثناء الخدمة الفعلية. وأظهرَ في

(1) Wittgenstein, Ludwig; *Tractatus Logico - Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul, 1921).

المقدمة شجاعةً بارزة أُشيدَ بها، ونالَ استحقاقاً عليها، وتحولَ أيضاً إلى مسيحيةٍ شديدة الخصوصية بفضلِ قراءته لتولستوي. وكتبَ في مذكراته: "وفقني يا الله، لعلَّ اقتراب الموت سيجلبُ لي نور الحياة، وما أنا سوى علقة، ولكني أصبحتُ بفضلِ الله إنساناً، فأعني يا الله، آمين".(١)

ويدّعي فيتغنشتاين في الملاحظات الأولى على "الرسالة"، أنَّ العالم والحياة هما شيءٌ واحد، ولا يكون هذا الادعاء منطقياً إلا على أساس الأنانة أو وحدة الأنا،(*) حيث قال: إنَّ "العالم حياتي". ويعني هذا القول المأثور: "أنَّ عالمي هو حياتي". وبذلك تطورتْ فلسفته وتكونتْ بفضل الأنانة. ولا يعني ذلك اعتقاده يوماً أنَّ الأنانة عقيدةٌ صادقة؛ فلم يكن هناك ما يمكن قوله إنْ لم يكن بحدّ ذاته واضحاً. لكنه توصلَ تدريجياً إلى الاعتقاد بأنَّ الأنانة كانتْ تحريفاً للواقع، وإنْ كان هناك جزءاً من الفلسفة لا يمكن البوحَ به.

ووجدَ نفسه من أغنى الرجال في أوروبا بعد الحرب، ولكن بعد أنْ ورث جزءاً من ثروة والده، بذَّرَ جميع أمواله في غضونِ شهر من عودته. وأعانَ نفسه كبستانيٍ أو مدير مدرسة في المدارس الريفية لعدة سنوات. ولم يكفَّ عن الاعتقاد بأنَّ الفلسفة غير مهمة؛ حيث اعتقدَ لفترةٍ من الوقت، أنَّه قد حلَّ بالفعل جميع مشكلات الفلسفة في كتابه "الرسالة"، والذي ظهرَ (بعد صعوبةٍ كبيرة في العثور على ناشر) باللغة الألمانية في عام ١٩٢١ وباللغة الإنجليزية في عام ١٩٢٢. وسرعان ما اشتهر الكتاب، وحظي بحفاوةٍ كبيرة من قبل الوضعيين المناهضين للميتافيزيقيا في دائرة ڤيينا، على الرغم من أنَّه كان في حدّ ذاته ميتافيزيقياً وصوفياً تقريباً، فضلاً عن كونه منطقياً للغاية.

---

(1) Wittgenstein. Ludwig. *Notebooks*: 1914-16 (Oxford: Blackwell. 1979) .

* **الأنانة:** وتعرف بالذاتوية، وهي شكل متطرف من المثالية الذاتية التي تعتقد بأنَّ الخبرة حالات للذات، ولا يوجد شيء خارج عن الذات. (المترجم) وللمزيد راجع: [subjective idealism / philosophy / Britannica]

وعندما وصلتْ حياة **فيتغنشتاين** المهنية كمدير مدرسة إلى نهايةٍ مأساوية بعد مزاعمٍ عن تعنيفه لتلاميذه عادَ إلى دراسةِ الفلسفة في **فيينا**. وعادَ أخيراً إلى **كامبريدج** وأصبحَ المعلم الأكثر تأثيراً في الفلسفة في **بريطانيا** خلال السنوات التي قضاها هناك في الثلاثينيات. واختلفتْ الفلسفة التي قام بتدريسها في هذه الفترة عن الفلسفة المنشورة في "الرسالة". ولم يُقدَّم إلى الطباعة حتى نُشرَ كتاب "تحقيقات فلسفية"(١) بعد وفاته في عام ١٩٥٣.

وكان موضوع كتابات **فيتغنشتاين** الثابت من أقدمها إلى أحدثها، أنَّ الحياة لم تكن شيئاً يصبُّ في نطاق العلم الطبيعي، وتبقى في حدودِ العلم. بل إنَّ ما تعنيه "الحياة" يخضع للتغيّر مع تقدم حياته وفلسفته، وهي الحياة الأنانية للفرد في الفلسفة السابقة، وحياة المجتمع البشري في الفلسفة الأكثر نضجاً؛ حيث استُبدلتْ بالحياة الباطنية الحياة الخارجية. واستُبدلتْ بالحياة الخاصة بالفرد حياة المجتمع.

ويتجلى هذا في الفكرة السائدة في كلّ أنحاء فلسفة **فيتغنشتاين** اللاحقة عن الألعاب اللغوية. حيث ترتبط اللعبة اللغوية برأيه ارتباطاً وثيقاً بشكلٍ من أشكال الحياة. والغرض في الواقع من استخدام تعبير "اللعبة اللغوية" هو إظهار أنَّ التحدث بلغةٍ ما يمثلُ جزءاً من نشاط أو شكلاً من أشكال الحياة. حيث يقول: إنَّ تخيل اللغة هو تخيل شكلٍ من أشكال الحياة. ويمثل قبول قواعد اللغة اتفاقاً مع الآخرين على شكلٍ من أشكال الحياة. ولا يتعلق الهدف النهائي المعطى في الفلسفة بالأساس بالخبرة الخاصة، بل بأشكال الحياة التي نتابع من خلالها أنشطتنا وأفكارنا.

ولكن ما شكلُ الحياة؟ أعتقدُ أنَّ المعلقين على **فيتغنشتاين** يسيئون فهم هذا التصور في كثيرٍ من الأحيان.

---

(1) Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953).

ويدورُ الحديث كثيراً في الوقت الحاضر عن "أسلوب الحياة"، ويمثلُ أسلوب الحياة ما كان يُستدعى عادةً للتمييز بين الشرق والغرب، حيث يُقال لنا: إنَّ الاختلافات بين الرأسمالية والشيوعية كانتْ اختلافات في أساليب الحياة، وعادةً ما يُقال لنا: لن يكون لدينا ما يبرر استخدام الأسلحة النووية بأيّ بندٍ صغير من السياسة، ولكن سيكون لدينا ما يبرر استخدامها للدفاع عن أسلوب حياتنا؛ أيّ لمنع الشيوعيين من الاستيلاء علينا. ولحسنِ حظنا أنَّ هذا يمثّل الآن شكلاً من أشكال التفكير التي عفى عليها الزمن، ولكن هذا ليس ما يعنيه **فيتغنشتاين** بعبارةِ: "شكل الحياة" في جميع الأحوال.

وقد لا يعني أسلوب الحياة الاختلاف بين نظامين اجتماعيين، بل اختلافاً بين نوعين من المهنة؛ فللراهب على سبيل المثال، أسلوب حياةٍ مختلفاً عن أسلوب حياة التاجر المصرفي. ولا يمثلُ هذا النوع من الأشياء أيضاً ما يعنيه **فيتغنشتاين** بـ"شكل الحياة".

ونسمعُ إلى جانب "أساليب الحياة" الكثير عن أنماط الحياة؛ حيث تمثل البوهيمية أسلوب حياة بديل عن الوجود البرجوازي، وتُقدَّم المثلية الجنسية كأسلوب حياة بديلٍ لحياة رجل أو امرأةٍ ضمن أسرة. وهذا أيضاً يختلف تماماً عمّا قصده **فيتغنشتاين** بـ "شكل الحياة".

إنَّ نموذج الاختلاف بين أشكال الحياة هو الفرق بين حياة نوعين مختلفين من الحيوانات، وباستخدام التعبير الذي يحبذه **فيتغنشتاين**، يكون بين حيونات ذات "تواريخ طبيعية" مختلفة. إذ يختلف شكلُ حياة الأسود عن البشر؛ لهذا حتى وإنْ كان بإمكان الليث أن يتكلم، فلن نستطع فهمه.

ولكن يمكن أن تكون هناك اختلافات بين أشكال الحياة عند البشر أيضاً، كما أوضح **فون رايت** G.H.V.Wright في كتاب **فيتغنشتاين** الأخير "عن اليقين".(1) ويوجدُ ارتباطٌ بين الفكرة المتعلقة بشكلِ الحياة والفكرة المتعلقة بـ"الرؤية

(1) Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty* (Oxford: Blackwell,1969).

الكونية" أو "الصورة العالمية". وهكذا كتبَ **فيتغنشتاين**: "تُظهر حياتي أنَّني أعرفُ أو متيقنٌ من وجود كرسيٍ أو بابٍ وما إلى ذلكِ...ولا أودُّ أعتبار هذا اليقين، شيئاً يشبه التسّرع أو السطحية، بل كشكلٍ من أشكال الحياة". [1]

ولا تكون الصورة العالمية صادقة ولا كاذبة. ومن الممكن أن تكون الخلافات المتعلقة بالحقيقة بين متعارضين يشتركون في شكلِ الحياة ذاته فقط ضمن الصورة العالمية. وقد يبدو هذا أحياناً جنوناً عندما ينكرُ شخصٌ ما جزءاً من الصورة العالمية لشخصٍ آخر، ولكنه اختلاف ثقافي عميق جداً في كثيرٍ من الأحيان. وإذا شكَّ شخصٌ ما في أنَّ العالم لم يوجدْ قبل ولادته، فقد نظنُّ أنَّه مجنون: ولكن ألا يمكن أن يترعرع الملك في ثقافةٍ معينة على الاعتقاد بأنَّ العالم بدأ معه؟

وهناك الكثير مما يتعلق بالدورِ الذي اضطلعتْ به الحياة في فلسفة **فيتغنشتاين**. حيث تمثّلُ أشكال الحياة المعطيات التي لا يمكن للفلسفة أنْ تضعها موضع تساؤل بل يفترضها أيّ تحقيق فلسفي. ولذلك دعونا ننتقل إلى الجانب الآخر من العلاقة ونسأل: إذا كان ينبغي من قبول أشكال الحياة كما قُدمتْ، فكيف يمكن أن يكون للفلسفة أيّ تأثيرٍ في حياتنا اليومية؟

حسناً، ما وظيفة الفلسفة؟ ويجيب **فيتغنشتاين**: أن تحلّ العُقد في تفكيرنا. ولتفعل ذلك لابدّ أن تؤدي حركاتٍ معقدة، لكن نتائج الفلسفة تكون بسيطةً كبساطة عينة من خيوطٍ ناعمة، ولا ينشأ تعقيدُها من أيّ موضوع معقد بشكلٍ خاص بل من تشابك فهمنا المعقد.

ويتصورُ **فيتغنشتاين** الفلسفة في كثيرٍ من الأحيان على أنَّها علاجٌ، ويصفها في أوقاتٍ أخرى على أنَّها شيءٌ يعطي فهماً شاملاً للغتنا، وبالتالي لعالمنا.

---

(1) Ibid., Section 166.

وبذلك تمثّلُ فلسفته العلاج؛ كونها تشفي الكدمات التي حصلتْ لنا عندما ألقينا بفهمنا على حدود اللغة، ويشبه الفيلسوف المحلل النفسي الذي يشجعنا على التعبير عن الشكوك والحيرة التي تعلّمنا أن نقمعها، ويعالجنا من اللغو الذي غذينَاهُ في أذهاننا بتشجيعنا على إخراجه في وضحِ النهار، وتحويل اللغو الكامن إلى للغوٍ صريح. ويبدو دورُ الفلسفة سلبياً عند تحديده على هذا النحو، ولا يبدو مفيداً إلا لمنْ كان ذهنهم سقيماً.

ولكن **فيتغنشتاين** يتحدثُ أيضاً عن الفلسفة على أنَّها تقدمُ نوعاً خاصاً من الفهم. وتعطينا رؤيةً واضحةً عن الطريقة التي نستخدمُ بها الكلمات، وبالتالي عن العالم الذي نفهمهُ من خلال تصورات لغتنا. وتتمثل وظيفة الفلسفة في تنظيم معرفتنا باستخدام اللغة، ولا يكون اكتشاف ماهية اللغة إنْ شئتَ ذلك من خلال البحث عن بعض الآلات الميتافيزيقية المخفية بداخلها، بل من خلال تقديم رؤية واضحة لما نعرفهُ جميعاً بالفعل على نحوٍ مضطرب.

ولا تكتشف الفلسفة أيّ حقائق جديدة، ولا تُحل مشكلات الفلسفة عن طريق تقديم معلوماتٍ جديدة، بل من خلال ترتيب ما عرفناه دائماً بطريقةٍ تمنعنا من التغاضي عمّا هو أكثر وضوحاً في حدّ ذاته. ويسمحُ لنا نوع من الفلسفة الحقّة، من خلال إزالة المشكلات الناتجة عن الفلسفة الزائفة، بالحصول على رؤيةٍ واضحة لما نقوم به عندما نستخدم لغةً غير فلسفية في حياتنا العادية.

ولكن إذا كانت قيمة الفلسفة تكمنُ في تخلصها من المخاوف الفلسفية بسهولة، فلماذا الفلسفة أصلاً، وألن يكون من الأسهل عدم النظر إلى كتاب فلسفي؟ وهنا يعتقد **فيتغنشتاين** أنَّ الفلسفة لا تتجاوز المشكلات الفلسفية ولا تعلو عليها، فما أنْ تخطّتْ المشكلات، لن تحتاج أبداً إلى الحلول، وما نفع الفلسفة إنْ لم تنفع سوى الفلاسفة؟

ويجيب **فيتغنشتاين**: لا تنفع الفلسفة سوى الفلاسفة، ويوجد فيلسوفٌ داخل كلّ منا بالفعل سواء عرفنا ذلك أم لا. وتوجدُ فلسفةٌ متأصلة في اللغة التي

نستخدمها، ولا تمثل هذه الفلسفة مجموعة من النظريات أو الافتراضات، بل تتجسّد في الطبيعة المضللة للقواعد السطحية للغات الطبيعية التي تخفي طريقة الاستخدام الفعلي للكلمات، والقواعد الحقيقية أو العميقة.

إذ أنَّ اللغة تهيمن علينا وتفتننا، ولا يمكننا تخليصُ أنفسنا من هذا إلا من خلال التمرد عليها، ومحاربة الإغراء الملح بتحريفنا بالفعل بحسب الطريقة التي نستخدمُ بها الكلمات. ولا تتطلب الفلسفة جهداً من الفكر بقدرِ ما تتطلبه من الإرادة، ولا تكون التضحية التي تطلبها الفلسفة عظيمة بحدّ ذاتها، كونها تتخلى عن تركيبات معينة من كلماتٍ لا معنى لها، مع أنَّ بإمكانها أن تكون زهداً معقداً للغاية.

ولن يضرنا سوء الفهم الفلسفي إذا قصّرنا أنفسنا على المهام اليومية، باستخدام الكلمات داخل الألعاب اللغوية التي تكون بمثابةِ موطنها البدائي. ولكن إذا بدأنا بدراساتٍ مجردة للرياضيات على سبيل المثال، أو علم النفس أو علم اللاهوت، فسيتعطل تفكيرنا ويتشوه ما لم نتمكن من تحرير أنفسنا من الفوضى الفلسفية. وسيُفسَد البحث الفكري بمفاهيم أسطورية عن طبيعةِ الأرقام أو العقل أو النفس.

ومن هنا فإنَّ العلاج الفلسفي ضروري إذا لم يشأ المرء أنْ ينجح سوى في أبسط مهام الحياة. (وليست النتيجة التي يستخلصها العديد من الناس بأنَّ عليهم أنْ يستغرقوا في الفلسفة بل أن يتبنوا شكلاً بسيطاً جداً من أشكال الحياة.) ولكن لا ينجم عن ذلك أنَّ الفلسفةَ تمثلُ نوعاً من الإرشاد إلى الحياة. فإنْ كان الطبيب الذي يشفي مريضه لا يخبره بما يجب أن يفعله فيما يخص حياته الصحية، فهل من حقّ الفيلسوف أنْ يخبر الآخرين كيف يعيشون؟ هل يمكن للفلسفة أن تعلّمنا معنى الحياة، كما اعتقدَ بعض الفلاسفة؟

أنكر **فيتغنشتاين** طيلةَ حياته أن يتمكّنْ العلم أو الفلسفة من التعبير عن معنى الحياة، وكتبَ في كتابه الرسالة: "نشعرُ أنَّ مشكلات الحياة بقيتْ على

حالها حتى بعد الإجابة عن جميع الأسئلة العلمية الممكنة، ولم يبقَ بعد ذلك أيُّ سؤال بالطبع، وتلك هي الإجابة بحدّ ذاتها".(١)

ما مشكلاتِ الحياة؟ قد يتبادر إلى الذهن سؤالان: أولا، ماذا أفعل في حياتي؟ وثانياً، ما معنى الحياة؟ وقد يتساءل بعض الناس عمّا إذا كان هذان السؤالين غير واضحين. فإذا كان المعنى الوحيد لحياتي هو المعنى الذي أعطيه لها بنفسي، فإنَّ السؤالين يعنيان الشيء ذاته؛ لكن لا يمكن اعتبار هذا أمراً مفروغاً منه، ويعتقدُ بعض الفلاسفة، مثل معظم الوجوديين، أنَّ الشرط الأساسي لمواجهة السؤال الأول هو إدراكُ عدم وجود إجابة عن السؤال الثاني.

وكان موقفُ **فيتغنشتاين** مختلفاً، صحيح أنَّه اعتقد أنَّ حلّ مشكلة الحياة يكمنُ في زوال المشكلة، لكنَ هذا لا يعني أنَّ الحياة بلا معنى بالضرورة، بل ما يعنيه أنَّه ما من شيءٍ يمكن أنْ يقوله المرء ويعبِّرُ به عن معنى الحياة، سواءَ كان عالم أم فيلسوف، وإنْ كان للحياة معنى، فلا يمكن البوح به بل يجب أنْ يظهر لوحده.

ولكن ماذا يمكن أن تكون الحياة التي لها معنى؟ علماً أنَّنا حصلنا على فكرة عمّا تكون عليه الحياة التي لا معنى لها من خطابٍ كتبه **فيتغنشتاين** إلى صديقه **إنجلمان** Engelmann وكثيراً ما يُقتبس منه.

"كانت لدي مهمة ولم أفعلها، وباتَ الفشلُ يدمرُ حياتي اليوم. وكان يجب أنْ أفعل شيئاً إيجابياً في حياتي، وأصبحُ نجماً في السماء. وبدلاً من ذلك بقيتُ عالقاً في الأرض، وأصبحتُ أتلاشى تدريجياً. وصارتْ حياتي حقاً بلا معنى، وباتتْ تقتصرُ فقط على حوادث غير مجْدية".(٢)

(1) Wittgenstein, *Tractatus*, 6.52.
(2) In Paul Engelmann (ed.) *Letters from Ludwig Wittgenstein*, with a Memoir (Oxford: Blackwell, 1967), p. 41.

وأنْ تفهم معنى الحياة يعني أن تمتلك تصوراً بأنَّ الحياةَ تستحق أن تُعاش. وعلى النقيض من تعاقب الحوادث المنفصلة التي لا معنى لها، ستكون الحياة ذات المعنى هي تلك التي تشكّلُ إنجازاً لمهمةٍ ما. ولكن إذا كانتْ هناك مهمة، فمنْ الذي يحددها؟ سيقول البعض: إنَّ لكلّ شخصٍ مهمته في الحياة، وهذه ليست إجابة **فيتغنشتاين**، فمن يهيءُ للمهمة بالنسبة له هو الله، ولكنه يقول: إنَّ هذه ليست إجابةً عن السؤال بقدرِ ما هي تعريفٌ للفظة "الله"، وكتبَ في دفترِ ملاحظاته عن الحرب العالمية الأولى "أنْ تؤمن بالله يعني أنْ ترى أنَّ للحياة معنى".

إنَّ الله هو القائم بالمهمة ومن يقضي بشأنِ آدائها، وعندما ناقشَ **فيتغنشتاين** الدين في فصولهِ الدراسية، غالباً ما كان تصور القضاء يحضى بدورٍ أساسي فيها، وهكذا:

لنفترض أنَّ أحداً ما قدّم هذا الإرشاد لهذه الحياة: آمنْ بالقضاء الأخير، وكلّما فعل شيئاً يكون في عقله مسبقاً...فيجب أن يُسمى هذا بمعنى ما الأوثق بين جميع المعتقدات؛ لأنَّ الرجل يجازف من أجل أمورٍ ما كان له أن يفعلها في حال أمورٍ هي أفضل له بكثير.[1] وقد نقول: إنَّ ما يعطي للحياة معنى هو الإيمان، ولكن كيف يتصورُ **فيتغنشتاين** الإيمان؟ لم يتعاطف للغاية مع وجهة النظر القائلة: إنَّ الإيمان يتضمنُ قبول العقيدة:

"لا تمثلُ المسيحية عقيدة، ولا أعني نظرية عمّا حدثَ وما سيحدث للنفس البشرية، بل أعني وصفاً لشيءٍ يحدث بالفعل في الحياة البشرية، وبما أنَّ "وعي الخطيئة" حدثٌ حقيقي فكذلك يكون اليأسُ والخلاصُ من خلالِ الإيمان.[٢]

---

(1) Wittgenstein, Ludwig, *Lectures on Religious Belief* (Oxford: Blackwell, 1966), p. 53.
(2) Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value* (Oxford: Blackwell, 1980), p. 28.

وقد يكون هذا خلافاً معقولاً في حالِ كُتابٍ مثل **بنيان** J.Bunyan(*) (الذي كان يفكر به **فيتغنشتاين** عند كتابة هذا المقطع)، ولن يكون معقولاً في حال الأناجيل، التي يعترفُ **فيتغنشتاين** بأنَّ لها شكلُ الروايات التاريخية، لكنه يؤكد أنَّ دورها في المسيحية لا يتمثل في توفير أساس تاريخي للإعتقاد المسيحي:

"لا تستندُ المسيحية إلى حقيقةٍ تاريخية بل تقدّمُ لنا سرداً (تاريخياً) وتقول: آمنْ الآن. لكنها لا تؤمن بهذه الرواية إيماناً يتناسبُ مع الرواية التاريخية، بل تؤمنُ في السراء والضراء، وهو ما لا يمكنكَ القيام به إلا كنتيجةٍ للحياة. ولديكَ هنا رواية بأنَّ عليكَ ألا تتخذ الموقف ذاته الذي تتخذه تجاه الروايات التاريخية الأخرى. واجعل لها مكاناً مختلفاً تماماً في حياتك، ولا يوجد أيّ تناقضٍ في ذلك". (1)

كان **فيتغنشتاين** من أكثر المناهضين لفكرة أنَّ المسيحية كانتْ منطقية. وكان يعتقد أنَّ المسيحيين يعتمدون في أمورٍ هائلة على أدلةٍ واهية، ومن الواضح أنَّها لم تكن منطقية، وهذا لا يعني أنَّهم كانوا غير منطقيين، بل أنَّهم لم يتعاملوا مع الإيمان كأمرٍ معقول.

ويعتقدُ بعض المسيحيين أنَّ الإيمان حالةٌ ذهنية معقولة على الرغم من عدم إثباته بالعقل. ويدّعي البعض بإمكانية وجود لاهوت طبيعي يمثلُ فرعاً من فروع الفلسفة. وعلى النقيض من ذلك، يُحدث **فيتغنشتاين** تناقضاً حاداً بين الإيمان والفلسفة، ولا تستطيع الفلسفة أنْ تعطي معنى للحياة، ولا يمكنها أنْ توفّر في أفضل الأحوال سوى الحكمة، وكثيراً ما يقارنُ بين تجردْ الحكمة وقوة الإيمان، فالإيمان عاطفة، في حين تكون الحكمة أشبهُ برمادٍ رمادي بارد يخفي الجمرَ المتوهج.

---

* **جون بنيان**: (١٦٢٨–١٦٨٨) كاتب إنجليزي وواعظ تطهيري، اشتهر بكتابه التمثيلي المسيحي "رحلة الحاج". (المترجم) وللمزيد راجع: [John Bunyan/ English author/ Britannica]

(1) Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value*.p.32.

ولكن على الرغم من أنَّ الإيمان وحده قادرٌ على إعطاء معنى للحياة وليست الفلسفة، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ الفلسفة ليس لها حقوق على الإطلاق في مجالِ الإيمان. وقد ينطوي الإيمان على كلامٍ غير منطقي، وقد تشيرُ الفلسفة إلى أنَّه عبارة عن لغو. وقال **فيتغنشتاين** ذاتُ مرة: "عندما لا يستطيع المرء التحدث، فعليه أن يصمتْ"، وقال لاحقاً: "لا تخفْ من الحديث عن اللغو". ولكنه أضاف: "يجب أن تراقبْ لغوك".[1]

والفلسفة هي من يراقب اللغو؛ لأنَّها أولاً: تشيرُ إلى أنَّ هذا اللغو لا معنى له، وليس الإيمان أكثرُ مقدرة من الفلسفة على قولِ ما معنى الحياة. ويعتقدُ **فيتغنشتاين** أنَّه من غير المهم أن تكون الأناجيل كاذبة، وبما أنَّ أهمّ حقيقة في الأقوال أن تكون إما صادقة أو كاذبة، فلنْ يستطع المرء أنْ ينطقَ بالشيء الذي كان يعبّر عن القول، وهو أمرٌ في غاية الأهمية. ثانياً: من الألفاظ التي لا تُعتبر أقوالاً هي القول: إنَّ الفلسفة لازالتْ تضطلعُ بدورٍ حاسم، علاوةً على أنَّها تفرقُ بين الإيمان والخرافة. ولكنه يرى أنَّ محاولة جعل الدين يبدو منطقياً بلغتْ درجةً قصوى من الخرافة.

وإذا كانت تلك هي رؤية **فيتغنشتاين** عن معنى الحياة، فهل لديه ما يقدمه عن معنى الموت؟ الموت له معنى بالنسبة له حقاً، لكنه ليس ممرٌ للآخرة. حتى وإنْ استطاع المرء أنْ يؤمن بالخلود، فلن يمنحه معنى، وما من شيء يُحلُّ بإبقائه حياً إلى الأبد، وستكون الحياة الأبدية بمثابة لغزٍ كهذه الحياة.

ويقدمُ **فيتغنشتاين** في فلسفته اللاحقة الكثير عن السياق الاجتماعي للفلسفة، ومع ذلك كانتْ حياته في عزلةٍ روحية وجسدية في كثيرٍ من الأحيان، وكانتْ عبقريته واضحة لأيّ فيلسوف سيستغرق وقتاً وعناءً في فهمِ كتاباته العميقة رغم صعوبتها. ويبدو أنَّ حياته كما وصفها **مونك**، كانتْ منعزلة

(1) Ibid.,P.56.

ومأساوية، وغالباً ما كان يعاني من وساوس الانتحار، وكان أحياناً على وشكِ الإصابة بمرضٍ عقلي. واعتبرَ حياته كأستاذٍ جامعي على أنّها "موتٌ حي"، واحتقرَ العديد من زملائه واستخفَّ بهم في دعواته المختلفة. وكان رسل نظيره الفلسفي الوحيد، وتوترتْ العلاقة بينهما بعد عودته إلى كامبريدج. وأحبه كثيرٌ من تلاميذه المتفلسفين، لكنه كان حب ممزوجاً بالخوف بشدة.

وكان الإيمان بالله مهماً لفيتغنشتاين، مع أنَّ إيمانه بدى كئيباً. وربما لم يكن يمثّل الله سوى القدر. وإذا كان من المفترض أن يُنظر إليه على أنّه شخص، فسيكون مجرد قاضٍ صارم. وإذا كان للموتِ معنى، فهو بالتحديد نهاية الحياة وغايتها القصوى؛ حيث وصف فيتغنشتاين وفاة والده بأنّه جميلٌ كموتٍ يعادل حياة بأكملها. وربما نجمَ بالفعل عن اختبارِ الحياة الصالحة موتٌ صالح.

فهل تتطابقتْ حياة فيتغنشتاين مع نموذجهِ المثالي عن العلاقة بين الفلسفة والحياة؟ تلفتُ رسائله ومذكراته الانتباه باستمرار إلى عدم التوافق الذي يشعرُ به بين الطموح والإنجاز. ولكن إذا كان معيار الحياة الصالحة هو أنْ تقود إلى موتٍ مرحّب به، فيجب أن نتذكر أنَّ آخر خطبة له على فراش الموت لأصدقائه كانتْ عن روعة حياته.

ومن الأوراق التي عُثر عليها في وصية فيتغنشتاين قصيدة قدمها إلى صديقٍ له، وليس من السهل ترجمة القصيدة لكني أقدمُ فيما يلي نسخةً إنكليزية عنها.

ألقيتي ذات مرةٍ خمارَ الحب الحقيقي المعطر على رأسي
فكلُّ إيماءةٍ من يديكِ
وكلُّ حركةٍ رقيقةٍ من أطرافكِ
لا تتركُ نفسي مُجردة من الإحساس.

أيمكنكِ تهدئتها عندما ترتعد؟
عندما تترك كلّ حركةٍ لطيفة صغيرة
آثاراً عميقة في قلبي.

وعندما تدقُّ أجراسُ الصباح
يسيرُ البستاني في مملكة روضته
ويمشي الهوينا على أرضهِ
وتستيقظُ كلّ زهرةٍ وتحدقُ متسائلةً
عن ذلك الوجه المشرقِ الهادئ،
منْ كان يغزلُ حولَ قدميكِ
هذا الخمارَ الذي نشعرُ بملمسهِ الحريري؟
هل نسمة الريحِ رهنُ إشارتكِ أيضاً؟
أهو من صنع العنكبوت أم دودة القز؟

ليس من السهل تفسير القصيدة من دون معرفةِ الظروف الأصلية التي اكتنفتْ تأليفها وعرضها. ومع ذلك من الواضح أنَّ الموضوع الرئيسي هو الخمارُ الذي يلقي به الحب على العلاقة بين الحبيب والمحبوب. وتنتهي القصيدة بالسؤال: هل هذا الخمارُ زينةٌ (من صنع دودة القز) أم فخٌ (صنع العنكبوت)؟

أيُّ نوعٍ من الحب يتضمنه السؤال؟ ربما يقدّم القسم الخاص بالبستاني المخرجَ لذلك، وهو بحدّ ذاته محيرٌ للغاية في السياق. وأظنُّ أنَّ ما يعنيه المقطع هو دعوتنا إلى تذكرْ الأصحاح العشرين من الإنجيل الرابع حيث قابلتْ مريم المجدلية يسوع القائم من بين الأموات في الصباح الباكر من اليوم الأول من الأسبوع.

"فنظرتْ يسوع واقفاً، ولم تعلمْ أنَّه يسوع، وقالَ لها يسوع: يا امرأة لماذا تبكينْ؟ ومن تطلبينْ؟. فظنتْ تلكَ أنَّه البستاني، فقالتْ له: يا سيد، إنْ كنتَ أنتَّ قد حملتهُ فقلْ لي أين وضعته، وأنا آخذه. قالَ لها يسوع: يا مريمْ فالتفتتْ تلكَ وقالتْ له: ربوني والذي تفسيره: يا معلم. وقال لها يسوع: لا تلمسيني لأنَّي لم أصعدْ بعد إلى أبي".[1]

(١) الكتاب المقدس، إنجيل يوحنا، الأصحاح العشرون، ١٤-١٧.

إنَّ الإشارات الواردة في قصيدة **فيتغنشتاين** إلى الصباحِ الباكر، وإلى أجراس الكنيسة، وإلى البستاني الذي يتمتع بقوى خارقة تتناسب جميعها مع هذا التداعي؛ حيث تستدعي صورة من صور الولادة الجديدة مثل "لا تلمسني" و"**يسوع** ممسكاً بأداةِ بستاني و**مريم المجدلية** راكعةً عند قدميه". وإذا كان هذا التعريف صحيحاً، فهناك نوعٌ من الحب الذي يفكرُ فيه الشاعر بشكلٍ أساسي، وهو حبُ المؤمن المتدين لسيدٍ متدينْ، ومن ثم فإنَّ السؤال الذي تنتهي به قصيدة **فيتغنشتاين** هو السؤال الذي يطاردُ حياة كلّ شخصٍ أدريٍ حقاً: هل الدين شركٌ وضلال أم أنَّه شيءٌ ثمينٌ وجليلْ؟

المصادر والمراجع

أولاً. مصادر المؤلف:

1- Anselm, *Proslogion* , Chapter 3.

2- Archivio di Filosofia (Padua: 1989, 1991), LvIII, LX.

3- Arnold, Matthew, *Literature and Dogma* , in *The Complete Prose Works of Matthew Arnold,* Vol . 6, ed . R. H. Super (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1965).

4- Brown, David (ed.) *Wittgenstein: Mind and Language* (Rome: Kluwer, 1995).

5- Coleridge, Samuel Taylor, *Letters,* Vol. 1 (ed. E.L. Griggs, OUP 1955).

6- Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker* (Harlow : Longman , 1986).

7- Egidi, R. (ed.), Wittgenstein: *Mind and Language* (Rome: Kluwer, 1995).

8- Engelmann, Paul (ed.), *Letters from Ludwig Wittgenstein*, with a Memoir (Oxford: Blackwell, 1967).

9- Farrer, Austin, *Finite and Infinite* (London: Dacre Press, 1943).

10- Frege, *The Foundations of Arithmetic* (Oxford:Blackwell,1953).

11- Hopkins, Gerard Manley, *Further Letters,* ed. C.C. *Abbot* (London: Oxford University Press, 1956).

12- Kenny, Anthony, *Mountains* (London: John Murray, 1991)

13- Kenny, Anthony, *The Five Ways* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969).

14- Kenny, Anthony, *The God of the Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

15- Kenny, Anthony, *What is Faith* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

16- Locke, John, *Essay on Human Understanding,* IV, xvi.

17- Mackie, J. L, *The Miracle of Theism* (Oxford : Oxford University Press, 1982).

18- Monk, Raymond, *Ludwig Wittgenstein* (New York and Oxford:

Macmillan, 1990).

19- Newman. John Henrv. Sermons. *Chieflv on the Theorv of Reliaious Belief.* Preached before the University of Oxford, 2nd edn (London: Rivington,1844) (hereafter U).

20- Newman, John Henry. *Essav in Aid of a Grammar of Assent*, ed. I.T. Ker (Oxford: Clarendon Press, 1985). (References hereafter to G.)

21- Newman. John Henrv. Sermons. *Chieflv on the Theorv of Reliaious Belief.* Preached before the Universitv of Oxford, 2nd edn (London : Rivington, 1844). (Hereafter U.)

22- Newman. John Henrv. *The Development Doctrine* (London: Sheed & Ward, 1960), Chapter 7.

23- Price H. H, *Belief* (London: Allen & Unwin, 1969).

24- Ruskin, John, *Sesame and Lilies* (London: George Allen, 1907).

25- Russell. Bertrand. *Problems of Philosophy* (London: Oxford University Press, 1912).

26- Scripsisti, Bene, *the Festschrift for Stanislav Sousedik* (prague 2002).

27- Stephen. Leslie. *Aanostic's Apoloav*, p. 15. Subsequent quotations are from pp. 16-39, passim.

28- Stephen. Leslie. *An Aanostic's Apology and Other Essays* (London: Smith & Elder, 1893).

29- Stephen. Leslie. *The Playground of Europe* (London: Longmans, 1891)

30- Swinburne. Richard. *Revelation: From Metaphor to Analogy* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

31- Waismann, F . and B.F. McGuinness. *Ludwia Wittgenstein und der Wiener Kreis* (Oxford : Blackwell , 1967).

32- Weininger, Otto, *Sex and Character* (Vienna: Fackel, 1903).

33- Wittgenstein. A Ludwig, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1953).

34- Wittgenstein. Ludwig. *Culture and Value* (Oxford: Blackwell, 1980), p. 28.

35- Wittgenstein. Ludwig. *Lectures on Religious Belief* (Oxford: Blackwell, 1966), p. 53.

36- Wittgenstein. Ludwig, *Notebooks*: 1914-16 (Oxford: Blackwell, 1979).

37- Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty* (Oxford: Blackwell,1969).
38- Wittgenstein. Ludwig, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell 1953).
39- Wittgenstein. Ludwig, *The Blue and Brown Books* (Oxford: Blackwell, 1953).
40- Wittgenstein. Ludwig. *Tractatus Logico - Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul, 1921).
41- Wittgenstein, Ludwig, *Zettel* (Oxford: Blackwell, 1967).
٤٢- الكتاب المقدس، إنجيل يوحنا، الأصحاح العشرون، ١٤-١٧.

ثانياً. مراجع المترجم:

٤٣- بدوي، عبد الرحمن، **فلسفة العصور الوسطى**، وكالة المطبوعات . الكويت، دار القلم . بيروت . لبنان، ط٣، ١٩٧٩، ٧٢ . ٧٣.
٤٤- التاريخ – مدرسة الرجبي (rugbyschool.co.uk)
٤٥- حبيب، كمال، **التجسد الإلهي: لاهوتياً، روحياً، كنسياً، عصرياً،** مقالات هادفة (٧)، مارينا –شبرا.
٤٦- خليف، منال محمد، *الوظيفية عند هيلاري بتنام والعلاقة بين العقل والدماغ*، **مجلة أبحاث اليرموك**، المج:٢٩، ع:١، أربد– الأردن، ٢٠٢٠.
٤٧- دوكنز، ريتشارد، **الداروينية الجديدة: صانع الساعات الأعمى**، تر: مصطفى إبراهيم فهمي، دار العين للنشر،ط٢، ٢٠٠٢.
٤٨- ديكارت، رينيه، **التأملات في الفلسفة الأولى**، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.
٤٩- فيتغنشتاين، لودفيغ، **تحقيقات فلسفية**، تر: عبد الرزاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط١، ٢٠٠٧.
٥٠- كانط، إيمانويل، **الدليل الوحيد الممكن لإثبات وجود الله**، تر: منال محمد خليف، دار أبكالو، بغداد، (٢٠٢٠).

٥١- كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢.

٥٢- كيني، أنتوني، **إله الفلاسفة**، تر: منال مُحَمَّد خليف، دار أبكالو للتوزيع والنشر، بغداد، ٢٠٢١.

٥٣- مارلو، كريستوفر، **مأساة دكتور فاوستس**، تر: عبد الواحد لؤلؤة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، توفمبر ٢٠١٣.

٥٤- **معجم الموسيقا**، مركز الحاسب الآلي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠.

٥٥- **المعجم الفلسفي**، مراد وهبة، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧.

٥٦- **موسوعة ستانفورد للفلسفة**، القديس أوغسطين، تر: ناصر الحلواني، مجلة حكمة، ٢٠٢٠.

٥٧- **موسوعة ستانفورد**، ألفريد جوليز آير، تر: منال مُحَمَّد خليف، مجلة حكمة، ٢٠١٩.

٥٨- هيل، جوناثان، **تاريخ الفكر المسيحي**، تر: سليم اسكندر ومايكل رأفت، مراجعة: مُحَمَّد حسن غنيم، مكتبة دار الحكمة، ط١، القاهرة، ٢٠١٢.

59- About Alfred Lord Tennyson / Academy of American Poets.

60- About William Blake / Academy of American Poets.

61- Alexander Pope / English author / Britannica

62- Angelology – What is it? (compellingtruth.org)

63- Anselm and Gaunilo (hanover.edu)

64- Arthur Hugh Clough / British poet / Britannica

65- Auschwitz / Definition, Concentration Camp, Facts, Location ، &History / Britannica

66- Biography - John Leslie Mackie - Australian Dictionary of Biography (anu.edu.au)

67- Charles Bradlaugh / British radical / Britannica

68- Charles Dickens / Biography, Books, Characters, Facts & ، Analysis / Britannica

69- Christopher Marlowe/ English writer/ Britannica

70- Compatibilism (Stanford Encyclopedia of Philosophy)

71- Croesus - World History Encyclopedia.

72- Edward Bouverie Pusey (anglicanhistory.org)

73- Entelechy - New World Encyclopedia

74- Gerard Manley Hopkins/Poetry Foundation

75- H.H. Price/ British philosopher/ Britannica

76- https://www.britannica.com/biography/Noam-Chomsky.

77- John Bunyan / English author / Britannica

78- John Ruskin / Biography, Criticism, & Facts / Britannica

79- John Tyndall / Irish physicist / Britannica

80- Lockce. John. *An Essav Concernina Human Understandina.* The Pennsylvania State University, Book II, Chapter: XXXII, 1690.

81- Lord Byron (George Gordon) / Poetry Foundation

82- Matthew Arnold/ British critic / Britannica

83- Nicolas-Théodore de Saussure / Swiss scientist / Britannica

84- Paradoxe de Berry (bibmath.net)

85- Petrarch / Biogranhv. Renaissance, Humanism, Sonnets, Poems &Facts / Britannica

86- Resurrection and Grace: The Sermons of Austin Farrer - Sermons & Articles (preachinig.com)

87- Richard Dawkins / Biogranhv. Books, The God Delusion, The Selfish Gene & ،Facts / Britannica

88- Richard Swinburne – Philosopher – Bishops Encvclopedia of Religion, Society and Philosophy (jamesbishopblog.com)

89- Samuel Taylor Coleridge / British poet and critic / Britannica

90- Sir Leslie Stephen/ British critic / Britannica

91- Site characterization studies along coastal Andhra Pradesh—India using multichannel analvsis of surface waves. *Journal of Applied Geophysics*, Volume 79 ،April 2012, Pages 82-89.

92- subjective idealism/ philosophy / Britannica

93- The concise Encvclopedia. Western Philosophy, David Hume, Jonathan Ree And J.o.Urmson (Ed.s).

94- **The Oxford Dictionarv of Philosophy**, Blackburn, Simon (Ed), Oxford University Press, Oxford New York, 1994.

95- theodicy / theology / Britannica

96- Timothy Smiley - Oxford Reference

97- Tinker Bell / Disney Fairies Wiki / Fandom

98- What Is Scientism? / Crossway Articles

99- William McGonagall - Poet - Scottish Poetry Library

100- William Shakespeare - Quotes, Plays & Wife - Biography

101- William Warburton / British clergyman / Britannica

الفهرس

تقف لا أدرية الفيلسوف الإنكليزي أنتوني كيني ضمن هذا الكتاب في موقف مقابل للتيارات اللاهوتية والفلسفية في معرفة الله، ولا تعني لاأدريته إنكاراً لوجود الله أو عدم الإيمان بوجوده، بل التصريح بمحدودية قدرتنا نحن البشر على معرفته، والإقرار بأنّنا لا نعرف ولا ندري ولا يمكننا وصف "الله" بمفرداتٍ وبلغةٍ صنعناها نحن على شاكلتنا، ونحن جاهلون بماهيته. ولكن اللاأدري لا يشكّ بتاتاً في أنّ هناك حقيقة لابدّ من معرفتها في هذا الصدد. وينتقد الداروينية والأدلة الأنطولوجية والكونية التي اعتقدت في إمكانية تقديم براهين على وجود الله؛ لأنّ أيّ وصف تقدمه سيعتمد على ما يحتويه العالم المادي من موجودات، ولن ينمّ سوى عن الجهل وعدم الفهم، ولا يمكن الحديث عن الله إلا مجازاً، ولا يعني المجاز هنا أنّ هناك إله له خصائص كذا وكذا، ومن خصائصه أنّه لا يمكن التحدث عنه إلا بشكلٍ مجازي؛ بل أنّ أيّ جملةٍ تظهرُ فيها كلمة "الله"، لها محتوى مجازي غير قابل للاختزال؛ وهذا لا يعني أنّها فارغة من المعنى، أو غير مهمة أو لا ينبغي أن يكون لها أيّ عواقب على مواقفنا الأساسية. والله ليس كلمة ضمن لعبة لغوية فلسفية، ولا تمتلك الفلسفة حقائق بشأنه، وإنْ كان المجاز يفيد في هذا؛ فإنّ خير ما يمكن الاستدلال به ما قدمه الشعراء اللاأدريين من قصائد كمحاولةٍ للتعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه حرفياً.

ويصح عندها القول: إنّه إله مجهول يغفرُ ويرزق من دونِ اسم ووصف، وما من مكانٍ للبحث عنه سوى في أعماق أنفسنا، وليس هناك من تعبيرٍ يمكن الإحاطة بمعناه ومدلولة؛ إلا وأوصلنا إلى تناقضٍ ذاتي أو صوراً غير مرتبطة بالواقع، ولا يمكن اكتشافه بعقولٍ فانية، وكيف يمكن للفنان أنْ يدرك الخالد، "الله"؛ الذي لا نظير، ولا قياس، ولا استعارة قادرة على وصفه، وأيّ خطاب له في صلواتنا وتضرعنا لا يكون إلا مجازاً. وأي وصفٍ لعرشه يعجز عن الإتيان بمعناه الدقيق، إذ يتربع عرش الله في نورٍ يتعذر الوصول إليه، وخيره مبهم، ويتعذرُ على الجميع فهمه؛ لأنّه يفوق كلّ فهم. حيث تجهدُ النفس في الرؤية لكنها لا تستطيع أنْ ترى أيّ شيءٍ يفوق ما تراهُ غير الظلمة، لكنها لا ترى الظلمة حقاً؛ لأنّه ما من ظلمةٍ عنده سبحانه. والله ليس فقط ما لا يمكن التفكير في أعظم منه، بل هو ذاته أعظم مما يمكن التفكير فيه، ولا نمتلكُ أيّ فكرةٍ عن ماهيته. حتى أولئك الذين اعتقدوا أنّ لدينا تصوراً عنه بمعنى قوي إلى حدٍ ما، فشلوا في القول بامتلاكنا أيَّ فهمٍ لماهيته. ولا يمكننا وصفه؛ لأنّ الله روحاً ولا يمكن رؤيته بالعين البشرية، ولا يمكن تصوره بأيّ عينٍ باطنية، ولأنّ الله يفوق الوصف فلا يمكن التعبير عن طبيعته في اللغة، ولا يمكن لأيّ فكرٍ بشري أنْ يفهمها مهما كان مجرّداً.

First Edition Bloomsbury Publishing Inc

تم نشر هذه الترجمة بالتنسيق مع مطبعة بلومزبري المملكة المتحدة



